Lectures barthiennes

Michel Clément Ph.D.

MMXXII

 ISBN 9-791069-995857

Préface

"Ainsi parle l'Éternel : Placez-vous sur les chemins, regardez, et demandez quels sont les anciens sentiers, quelle est la bonne voie ; marchez-y, et vous trouverez le repos de vos âmes ! Mais ils répondent : Nous n'y marcherons pas.".[1]

Cette étrange et longue traversée d'une oeuvre aussi dense et à plusieurs égards déconcertante que peut être la *Dogmatique* de Karl Barth, demande tout de même que l'on s'y attarde pendant de longs mois, voire des années, pour y mettre au défi de la pensée, une pratique, un ministère, une foi, de nombreuses lectures, des doutes qui persistent et des apories que le Réel ne peut dénouer. Il faut également compter sur le fait assuré que le chemin peut être rude, car la patience est requise, et on y découvre des textes, non pas trop chargés, mais surtout empreints d'une telle tension, que l'on peut y ressentir la lassitude des voyages qui nous consument, mais porteurs d'analyses en profondeur et aussi, par un brusque détour, qui nous permettent de repérer des objets rares, des concepts et des observations d'une singulière lucidité.

D'ailleurs, un de ces objets d'analyse portera sur l'Église, bien sûr, comme communauté, mais comme institution que le théologien bâlois bousculera avec la rigueur nécessaire d'un *semper reformanda* souvent sans aménité ; dans la dernière version (1922) de son *Epître aux Romains*, il écrit ceci : *L'Église est jugée par ce qu'elle érige ! Elle se brise au contact de ce sur quoi elle est fondée. Elle meurt au contact de ce dont elle vit. En effet, tel est le thème béni et effrayant de l'Église, telle est la Parole de Dieu, dans laquelle les rapports entre Dieu et l'homme se concrétisent : Dieu est véridique, mais tout homme est un menteur (Rm 3,4). Et au contact de ce thème l'Église se divise, sans cesse, en l'Église d'Esaü, où le miracle ne se produit pas et où, pour cette raison, tout ce que l'on entend et tout ce que l'on dit de Dieu ne peut que révéler que tout homme est un menteur, et en l'Église de Jacob, où se produit ce miracle que la vérité de Dieu est visible au-delà du mensonge de l'homme".*[2]

Barth démontre bien que couvrir l'ensemble des problèmes que se pose les christianismes ancrés dans l'histoire des hommes, ne peut qu'esquisser des réponses ou plus souvent exercer un magistère sur une "matière" plutôt sensible aux paradoxes, car la théologie qui ne peut être une science tel que l'affirme le théologien, se construit par la confrontation, souvent brutale, entre une foi enracinée dans l'expérience et le monde qui lui est insensible — la Bible en témoigne, d'ailleurs, avec insistance ; mais comment peut-on éviter tout idéalisme dans des positions d'une telle radicalité, sinon en prenant le risque que son propos soit obscurci.

Toutefois, soulignons que l'imprégnation de l'influence barthienne fut particulièrement profonde et durable dans le protestantisme européen et

américain, ne serait-ce que par les critiques, parfois cinglantes émanant de ses lecteurs, contre des pans entiers de sa théologie, comme son éthique, mais à l'évidence, son influence peu à peu s'estompe. Il n'en reste pas moins que ne pas le lire et le commenter, aujourd'hui, est une erreur pour tous théologiens qui se disent chrétiens et plus particulièrement, ceux et celles d'Églises de la Réforme qui peuvent retrouver, dans toute l'oeuvre de Karl Barth, la finesse et la fécondité des aspirations des Réformateurs, ainsi que toute une époque, également sensible à certains Pères de l'Église, qui a fécondé ce retournement définitif de la théologie chrétienne au service des Églises de notre temps.

Ce livre, en seconde édition, est constitué de sept chapitres qui reprennent nos *Lectures barthiennes* publiés dans quelques revues ou qui circulent dans quelques revues[3] et par ailleurs sur différents réseaux. Ces analyses et notes complémentaires à cette lecture systématique des 26 fascicules (7962 pages de textes) de l'édition en français, publiés par Labor et Fides entre 1953 et 1974 (index général en 1980) ; les fascicules absents de cette série ont été soit longuement commentés et cités dans nos chapitres précédent ou publiés jadis dans d'autres revues. Le 26e fascicule de cette série, intitulé *Le baptême, fondement de la vie chrétienne* est souvent considéré, d'ailleurs à tort, bien que fragmentaire, comme incomplet, mais il situe avec une particulière finesse dialectique et une culture historique à laquelle Barth n'a jamais renoncé, le problème du baptême sous toutes ses formes connues au sein du christianisme. Le problème, aujourd'hui, reste entier, surtout dans nos sociétés qui ont dépassé la sécularisation du siècle dernier pour en conclure, provisoirement, peut-être, à une déchristianisation profonde et durable.

Chapitre 1

L'objet trinitaire

Matière immense. La Raison est le tourment des civilisations qui se résume en un seul mot : pourquoi ? autrement dit, la Raison, c'est la question de la conscience humaine, de la conscience réflexive – la question de l'animal parlant sur la causalité".[4]

L'*objectus*

Le sous-titre de ce chapitre "*Construction logique et philosophique d'un problème théologique chez Augustin d'Hippone et Karl Barth"*. précise notre démarche. Il ne s'agira donc pas ici de refaire tous les pas sur ce long chemin qui nous conduit au concept de *Trinité*, essentiellement formalisé au cours des III^e^et VI^e^siècles, en particulier par la théologie d'Augustin d'Hippone et des conciles oecuménique anciens.[5] Les historiens des idées ont d'ailleurs largement contribué à obscurcir le débat initié par des théologies fortement marquées par des sources qui jettent de la confusion à ce qui pourrait être clair, pour que nous y plongions comme eaux profondes ; la question reposerait essentiellement sur les "matériaux" logiques ou autres qui ont été des éléments fondateurs de l'objet trinitaire en théologie et pourquoi pas en philosophie. Nous tenterons donc d'identifier, les processus de développement des théologies trinitaires d'Augustin et de Karl Barth. Mais, encore, nous disent quelques philosophes et épistémologues, faut-il poser les « bonnes questions » ! Et c'est précisément, le philosophe américain W.V. Quine qui énonçait le problème suivant dans un de ces textes : *« Y a-t-il des choses que les hommes ne peuvent jamais connaître ? »*[6]

Par souci à la fois de provoquer, mais aussi d'une précision toute logique, W.V. Quine écrit ceci : *« Les chansons et les histoires ont une prédilection marquée pour le nombre 3. Nous avons les Trois Parques, les Trois Grâces, les Trois Mages, les Trois Mousquetaires, les Trois Ours et les Trois Petits Enfants qui s'en allait glaner aux champs. Les catégories métaphysiques d'Emmanuel Kant allaient par trois. La Quantité se distribuait en Unité, Pluralité et Totalité. La Qualité en Réalité, Négation et Limitation. Je pour-*

rais continuer comme ça longtemps. Il rechignait même à dichotomiser les jugements en affirmatifs et négatifs, ne serait-ce que par défaut de trinité, ou de triplicité. Il s'en tirait avec affirmatif, négatif et infini. Et comment Hegel, se serait-il passé de thèse, antithèse, synthèse ? »[7]

Quine ajoute cette remarque afin d'étayer son hypothèse : *« La trinité vous donne une allure de force et de stabilité »*[8] et cela tout en énumérant quelques exemples tout à fait ironiques de similitudes sous formes trines dont il ne voit pas où se situe la pertinence sauf, peut-être dans la mélodie de la proposition... Bien sûr, il donnera l'exemple de la Trinité chrétienne : *« Dernière de ma liste, mais combien prestigieuse, la Sainte Trinité. « Père » et « Fils » ont un sens substantif solide, ne serait-ce que par analogie (cf. saint Thomas d'Aquin), mais le « Saint Esprit » a quelque chose de ténu, qui suggère une fois de plus que trinité il y a par souci de trinité. »*[9]

Il terminera ce chapitre par quelques lignes sous forme de prévention à la tentation de « surpoids » trinitaire : *« Voyez enfin la rigidité du triangle. Ici, la géométrie veut que deux triangles aux côtés homologues soient forcément congruents, ce qui n'est pas le cas d'autres polygones dont les côtés sont homologues. »*[10]

Les théologiens sont donc prévenus ! Trop de trinité tue la Trinité ! Tenter de faire la genèse de cet outil logique qu'est la triplicité serait ici faire preuve d'une grande témérité ; peut-on en conclure, par exemple, qu'au moment des révoltes voire des insurrections « hérétiques »[11], Augustin et tant d'autres durent s'appuyer sur des bases trines pour affirmer l'autorité pérenne de la Trinité telle qu'ils la concevaient ? Dans *De Trinitate*, Augustin développe cette triplicité par étapes.

«Le signe lui-même est un lien.» : Augustin.

Augustin d'Hippone,[12] face au problème du Dieu trine soulevé par ses contradicteurs, a réfléchi longuement après sa conversion à ce qu'il considérait comme une question fondamentale à la foi chrétienne ; il termina en 419, son traité intitulé La Trinité/De Trinitate dont nous allons simplement souligner les principaux éléments.[13]

Tout d'abord, le théologien fonde toute son argumentation sur les Écritures dont il affirme qu'elles portent en elles-mêmes, soit implicitement, les sources du concept trinitaire et par surcroît, sa pleine réalité dans la foi. Un de ses arguments repose sur l'Évangile de Jean (Jn 1,3) et sur les lettres de Paul aux Romains (Rm 11,33-36), ainsi que sur la Première lettre aux Corinthiens (1 Co 8,6) et il en conclura ainsi, exposant ce que nous pourrions nommer les « opérateurs logiques » nécessaires à son argumentation : *« Mais s'ils veulent voir là une manière de désigner le Père seul, comment, dans ce cas, toutes les choses auraient-elles été faites par le Père, comme il est dit ici, et toutes les choses auraient-elles été faites par le Fils aussi, comme il est dit dans l'Épître aux Corinthiens : « Un seul Seigneur Jésus-Christ par*

qui toutes choses ont été faites par lui.» ? Si, en effet, les unes ont été faites par le Père et toutes par le Fils. Or, si toutes ont été faites par le Père non plus que par le Fils. Or, si toutes ont été faites par le Père et toutes par le Fils, c'est que les mêmes ont été faites et par le Père et par le Fils. C'est donc que le Fils est égal au Père, et que l'opération est inséparablement celle du Père et Fils. Parce que, si le Père, que le Fils lui-même n'a pas fait, a fait le Fils, ce ne sont pas toutes les choses qui ont été faites par le Fils. Mais toutes choses ont été faites par le Fils. Lui-même, donc, n'a pas été fait pour faire, avec le Père, toutes les choses qui ont été faites. D'ailleurs, l'Apôtre n'a pas manqué d'utiliser le mot lui-même et a très clairement dit : «Lui, alors, qu'il avait la forme de Dieu, n'a pas considéré qu'être l'égal de Dieu fut une usurpation. » (Ph 2,6), ici, appelant proprement Dieu, le Père, comme ailleurs : « La tête du Christ, c'est Dieu. » (1 Co 11,3). »[14]

Un troisième élément s'ajoutera, soit l'Esprit, et ce ne sera pas sans contradiction[15] par rapport aux Écritures mêmes qu'Augustin entreprend d'introduire et d'articuler à l'ensemble déjà constitué : *«De là même manière, à propos de l'Esprit saint, des témoignages ont été regroupés qu'ont utilisés ceux qui ont abondamment disserté de ces questions avant nous pour montrer que lui aussi est Dieu et non pas une créature. Et, s'il n'est pas une créature, alors il n'est pas seulement Dieu – car des hommes aussi ont été appelés « dieux » –, mais aussi le vrai Dieu. Il est donc aussi égal au Père et au Fils, et consubstantiel et coéternel à l'unité de la Trinité. »*[16] Une question subsidiaire, mais néanmoins importante, surgit des fondements du travail d'Augustin sur la Trinité : Dieu ne pourrait-il pas être, par conséquent, que la seule cause première dont débat la métaphysique depuis des siècles et qui trouverait ici sa conclusion ; cela dit, cet élément, sous la plume d'Augustin, s'inscrit dans la droite ligne de son raisonnement précédent. D'ailleurs, un des débats philosophiques actuels consiste précisément à isoler la cause première de toutes formes de théologie, à savoir : la théologie et ici, la question trinitaire, a-t-elle à s'interroger sur la cause première ?[17] Ce qui apparemment relève de l'évidence d'un point de vue théologique, c'est-à-dire la nécessaire création de toutes choses par Dieu, ne l'est plus. Voyons le problème sous un autre angle : celui qui vit dans la foi en Dieu par Christ a-t-il besoin de cette conviction d'un Dieu omnipotent et omnipuissant, « créateur du Ciel et de la Terre » ? A partir du moment où Dieu, dans une certaine logique qui pour nous se veut théologique, a construit sous les formes que nous lui connaissons, ces Alliances avec l'humanité, est-il alors nécessaire de comprendre par une forme de téléologie ou encore de cosmologie, l'intention de Dieu à l'égard du monde « existant » ? Autrement dit, croire que Dieu est Créateur du monde, relève-t-il de la croyance apportant la réponse adéquate à l'angoisse du vide ou plutôt des circonstances vraisemblables qui générèrent l'instant T, celui-là même de l'origine du monde ou tout ceci serait-il véritablement essentielle pour la foi de tous croyants ? Précisons davantage cette question : est-ce l'Homme qui est créature de Dieu ou plutôt

l'Alliance de Dieu pour l'Homme ? Cela supposerait également que l'Homme ne serait qu'un accident dans le matériau sidéral que nous n'arrivons pas à mesurer.[18]

Ainsi, la réponse d'Augustin est sans équivoque autant d'un point de vue philosophique que théologique ; le verrou ou la clé de voûte ne peut être que la toute puissance de Dieu qui est à l'origine non seulement de la Création, mais de toutes ses manifestations qu'il considérera comme l'ordre de la nature :[19] Toutefois, si nous suivons les voies de l'herméneutique, mais avec les mots du théologien d'Hippone, le regard sur soi du chercheur et aussi sa tentation de capture de l'objet d'analyse pose un problème qu'il traduira par les limites de l'intellect que tout chercheur se doit de prendre en compte [20] ; et c'est précisément aux philosophes et aux scientifiques, soit en termes contemporains, qu'il s'adresse plus particulièrement sur cette question des origines, donc de la cause première. En d'autres mots, pourquoi chercher d'autres réponses à une question dont la solution coule de source ? Toutefois, et il ne s'agit pas ici d'une facilité et encore moins d'une rebuffade, lorsque des physiciens affirment que se poser une question sans issue, comme celle de la cause première, ne relève plus des sciences, mais de la mythologie, voire de la métaphysique... La Trinité comme concept ne peut-elle être fondée que sur la toute-puissance du Dieu Créateur ? Pour Augustin, cela semble une évidence qu'il nous suffit simplement d'accepter, mais pour quelques théologiens du XXe siècle, quel sens peuvent-ils donner à l'objet trinitaire et à sa relation, peut-être logique, avec le Dieu de la toute-puissance.

Karl Barth

La *Dogmatique* de Karl Barth tire ses origines d'un travail fondé sur des positions radicales vis-à-vis des compromissions politiques de son temps et de l'effondrement théologique qui, à son avis, l'aurait précédé. Il est vrai que le travail dogmatique, du moins est-ce la perception que nous en avons généralement, ne relèverait plus du souffle prophétique, mais essentiellement de la Raison qui en constituerait non seulement l'armature, mais aussi pour certains commentateurs, l'essence même de sa construction. Barth lui-même se serait certainement opposé à cette conception par trop spiritualiste, mais il est vrai qu'avec la distance de quelques décennies, certaines questions demeurent, bien que que toute œuvre ne puisse être que périssable... et faut-il ajouter qu'une Dogmatique quelle que soit-elle reste une tentative de penser globalement une théologie et une spiritualité, au cœur d'une époque et d'une anthropologie qui la dépasse. En fait, la question centrale induite par le concept de Trinité n'est-elle pas chez Barth, tout particulièrement, la réappropriation du « mystère », contre la recherche onto-théologique ou plus simplement métaphysique de l'origine des essences ; nous savons que le théologien bâlois à la suite de Calvin ne concédait en aucune manière à ce qu'il nommait la « philosophie », cette primauté de la critique des formes

et des arguments théologiques, ainsi que de sa téléologie. Cette position comprise comme anachronique ou trop fidéliste, voire fondamentaliste pour certains, ne consistait pas uniquement en une opposition pied à pied au libéralisme théologique, mais certainement une volonté de séparation des objets, comme le fait d'ailleurs la philosophie analytique ou du moins, sa part non-métaphysique. Ainsi, à la question « La théologique a-t-elle besoin d'une métaphysique ? », la réponse de Barth était claire et en cela, il revenait au cœur même de la pensée des Réformateurs.

Trois questions qui selon le théologien fondent son analyse du sens de la Trinité : a) La question du Dieu qui se révèle ; b) « Comment se fait-il, dans la réalité, que Dieu se révèle ? » ; c) Qu'en résulte-t-il ? Que provoque cet événement chez l'homme qui y est engagé ? » et il ajoutera trois autres questions : a) « Qui est Dieu dans sa révélation ? » ; b) « Que fait-il quand il se révèle ? » ; c) Quel est l'effet de son action ? »[21]Tout d'abord, le théologien répond par la preuve biblique de la révélation ou du dévoilement de Dieu à l'homme :*« Nous sommes ainsi amenés à parler de la forme du dévoilement divin. Car quel que soit ou quoi que puisse être par ailleurs le Dieu qui se révèle, il est certain que, dans sa révélation et selon le témoignage biblique, ce Dieu a une forme et que son autodévoilement consiste dans cette forme. Il ne lui est pas impossible et il ne trouve pas indigne de lui d'être dans la révélation son propre double – ou du moins ce dévoilement, cette forme qu'il prend ne sont des choses qui vont de soi, mais un événement que l'on ne peut déduire ni expliquer par l'action des hommes ou par l'évolution du monde ; si en un mot, pour que cet événement se produise, une intervention de sa part est nécessaire. Cette intervention signifie une nouveauté en Dieu, une distinction de lui-même dans son mystère, une nouvelle manière d'être Dieu, tout aussi éminente, et cependant telle qu'il puisse être Dieu pour nous. »*[22]

Mais il lui faudra se situer par rapport à la tradition des Pères de l'Église, en particulier Augustin, qui ont cherché à construire leur raisonnement sur des bases logiques solides que l'on pourrait rassembler sous le descripteur *vestigium trinitatis*. C'est précisément de ces fondements en quelque sorte cristallisés par l'histoire de la théologie et des dogmes, que Barth prendra ses distances par rapport à ce qu'il décrit comme une tendance très marquée chez les Pères à vouloir penser la doctrine trinitaire à partir de deux axes qui furent au cœur des théologies trinitaires chrétiennes :*« On parlait des vestigia trinitatis in creatura et l'on pensait peut-être bien davantage aux vestigia creaturae in trinitate– étant admis que la Trinité elle-même s'est fait connaître et dans la mesure où elle revêt une forme de créature. »*[23] Il fustige également et pourrions-nous ajouter logiquement par rapport à son projet théologique initial, la recherche d'une *Trinité naturelle* que l'on confond généralement avec les différentes triades que l'on retrouve dans diverses religions ou doctrines philosophiques ; à cela, il ajoutera une distinction épistémologique ou herméneutique importante qui orientera toute sa

recherche, à savoir la distinction entre interprétation et illustration : *« Les théologiens des vestigia trinitatis ne prétendaient certainement pas découvrir, à côté de la révélation, une deuxième racine trinitaire, encore moins entendaient-ils substituer celle-ci à celle-là, ou nier la première. Toutefois la question reste toujours menaçante de savoir si ce n'est pas précisément ce qu'ils ont fait. Partout où l'on croit devoir passer de l'interprétation à l'illustration, on court le risque. Interpréter signifie : dire la même chose en d'autres termes ; illustrer signifie : dire en d'autres termes la même chose. Il est impossible de fixer d'avance et en général la limite de l'interprétation et de l'illustration. Mais, il y a une limite : la révélation n'entend pas être illustrée mais interprète. Quiconque prétend illustrer la révélation place à côté d'elle une seconde réalité sur laquelle il fixe l'attention. Il ne se fie pas à la révélation comme possédant en elle-même sa force démonstrative. Il cherche à fortifier son exposé par des raisons étrangères, des confirmations extérieures. Il accorde son intérêt à autre chose en même temps qu'à la révélation. Le fait de parvenir à illustrer et, qui sait, peut-être à prouver la révélation, devient pour lui une chose essentielle. »*[24]

Il s'agit bien de la part de Barth d'une limite inscrite dans la Loi même *« Tu ne te feras pas d'images taillées, ni de ressemblances… »* et qui demeure la tentation de tout théologien à reconstruire la Trinité à son image..., de là, l'impasse des théologies philosophiques, car elles ne peuvent que créer des *vestigia* de la Trinité. Bien que Quine ne soit en aucune manière concerné par la question de la révélation, nous pouvons remarquer de la part de Barth, une résistance très nette à fonder toute doctrine trinitaire sur une logique qui ne lui soit propre ; certes, la raison, voire la logique sont sollicitées, mais l'usage de celles-ci ne peut porter sur les mêmes objets. Et c'est précisément pour éviter certains écueils ou du moins une certaine prétention à résoudre un problème considéré comme insoluble[25], que Barth préfère au concept traditionnel de *persona* ou personnes/personnalités, celui plus fonctionnel puisqu'il induit la complexité de la relation, de « manière d'être » de Dieu, par cette formulation : *« Dieu est un en trois manières d'être, le Père, le Fils et l'Esprit »*. Ainsi, les rapports spécifiques voire génétiques entre les trois manières d'être de Dieu sont privilégiés et ce, en ne quittant pas de l'esprit que ce qui est révélé par Dieu demeure un mystère, donc un « objet » que l'on ne peut capturer, et c'est exactement dans ce sens qu'il écrit : *« En un mot : c'est uniquement parce qu'il y a un Dieu caché qu'il y a un Dieu qui se révèle ; et c'est uniquement parce que ce Dieu caché se révèle qu'il peut y avoir une communication de Dieu. »*[26]

Du point de vue de la construction de son analyse, Karl Barth portera dorénavant ses efforts sur les «trois manières d'être» de Dieu que sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Père n'est donc pas uniquement la cause première (*esse a se*) qui sert essentiellement d'outil d'analyse à la philosophie ou du moins à la métaphysique ; Dieu est éternel par sa révélation, mais aussi sa relation au Fils et à l'Esprit ; autant de *«manières d'être»* dont il

est à l'origine et que l'on ne peut séparer.[27] Du Père Créateur, nous accédons au Fils réconciliateur, porteur de la révélation : *«De même, il n'y a pas de révélation du Père en soi que l'on pourrait par la suite et par excellence discerner aussi en Jésus. Jésus est la révélation du Père et la révélation du Père c'est Jésus. Et c'est en vertu de ce «est» qu'il est le Fils ou la Parole du Père.»*[28] Mais le Fils réconciliateur et porteur de la révélation, se situe dans un rapport de subordination par rapport au Père Créateur ; une hiérarchie logique ne peut que s'imposer, à son avis, entre le Père qui crée la vie et son Fils qui l'incarne.[29] Et le Fils est également éternel. Barth se lancera donc dans une analyse fouillée du Symbole de Nicée -Constantinople et tentera par une analogie de trouver une solution au problème théologique de l'engendrement du Fils par l'analogie de la relation « charnelle » ou terrestre des relations entre le Père et le Fils :[30] Il terminera par une affirmation très forte, voire impérative sur la question de l'engendrement du Fils : *« Le mystère de la génération est originellement et spécifiquement un mystère divin, on peut même dire : le mystère divin. »*[31]

Les prémisses du chapitre sur *Dieu le Saint-Esprit* trace le programme théologique qui suivra : *« Le Dieu unique se révèle selon l'Écriture comme le Rédempteur, c'est-à-dire comme le Seigneur qui nous rend libres ; comme tel, il est le Saint-Esprit dont la venue nous fait enfants de Dieu, parce qu'il est déjà en lui-même l'Esprit d'amour qui unit Dieu le Père et Dieu le Fils. »*[32] Pour ensuite énoncer quelques principes et observations sur ce que le théologien peut extraire de l'intention du Nouveau Testament, par rapport au Saint-Esprit, c'est-à-dire ce que ce dernier *« désigne comme le côté subjectif de l'événement de la Révélation »*[33] et que le Saint-Esprit *« [...] n'est pas identique à Jésus-Christ, au Fils ou à la Parole de Dieu.»*[34], mais ce souffle de Dieu sur les hommes, appelé Esprit, les libère pour témoigner et pour servir, obéissant à sa Révélation.

Après un examen minutieux du *Credo*, Barth reprend tout le processus historique de l'engendrement de l'Esprit en concluant de la manière suivante, afin de donner plus d'emphase à la question du lien entre le Père, le Fils et l'Esprit :*« C'est parce que le Père et le Fils sont le Dieu unique qu'ils ne sont pas seulement reliés mais unis par le lien de l'Esprit, de l'amour, et qu'ainsi Dieu est amour et que l'amour est Dieu. »*[35] Karl Barth n'a pu conclure son analyse sur la question de la Trinité que par une pointe d'ironie sur le travail de quelques théologiens, après une remarque du théologien R. Seeberg sur le fait que *« Augustin aurait été épouvanté par la fréquence et l'intensité de ses propres illuminations »...* :*« Il existe des théologiens qui n'ont pas lieu d'être épouvantés par leur propre effort, et cela parce que, pour de très bonnes raisons, « la fréquence et l'intensité des illuminations » leur ont été épargnées. Augustin n'a pas connu cette situation confortable. Il s'est jeté à l'eau et il a été submergé par l'abondance des « visions célestes ». Or, cela est dangereux non seulement pour soi mais pour les autres. Sur cette voie, un théologien peut se perdre et être pour d'autres une cause de ruine.*

C'est pourquoi le livre d'Augustin sur la Trinité s'achève par cette dernière prière : Domine Deus une, Deus Trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui ; si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Amen. »[36]

Pour conclure, en quelque sorte...

Tant d'autres théologiens protestants des XXᵉ et XXIᵉ siècles, dont Jean Ansaldi par la psychanalyse[37], Gérard Siegwalt dans sa *Dogmatique pour la catholicité évangélique*[38], ont tenté de penser l'objet trinitaire chrétien par divers moyens que les sciences humaines ont développés, mais l'influence d'Augustin sur le Réformateurs et ces derniers sur Karl Barth, font ressortir le fil rouge d'une problématique qui n'a jamais véritablement quitté la pensée des théologiens de toutes époques confondues : le *mysterium* comme butée à toutes formes de recherches sur les essences... A notre avis, le théologien bâlois en est sans doute, avec Calvin, un des représentants les plus radicaux. Ce ne sera pas tant la philosophie ou du moins une part des questions qu'elle a soulevé au cours des XIXᵉ et XXᵉ siècles, qu'un refus que nous dirions radical d'un addendum (ou adjonction de la métaphysique à la théologie) ; sur ce plan, le refus calvinien n'en est pas moins clair : la liberté du questionnement philosophique ne pourra jamais compromettre le mystère que le concept trinitaire relève.

La mise à distance jusqu'au refus de la philosophie dans son ensemble, du moins, de la part de Karl Barth n'est, bien sûr, pas sans objet, mais l'observation ironique d'un Quine, n'en révèle pas moins un projet tout à fait construit à la fois chez Augustin et Barth, de fonder sur des bases immuables (scripturaires, certes, mais aussi logiques) cette inscription théologique d'un mystère dans l'ordre toujours précaire de la pensée et cela avec les limites du langage[39].

Chapitre 2

La théologie comme science ?

Liminaires

Dans une nouvelle de John Updike intitulée *Lifeguard*, l'écrivain met en scène un jeune théologien exprimant ses doutes et ses désirs avec une certaine ironie : *"Pendant neuf mois de l'année, mes mains pâles et mes yeux ardents se perdent parmi les pages immenses de textes bibliques où les commentaires s'amassent comme les coquillages au flanc des navires ; parmi d'innombrables volumes d'apologétique rédigés dans un style victorien faussement amical et reliés dans une toile subtilement abrasive aux fines cannelures d'un rouge déjà fané ; parmi les manuels de liturgie et d'histoire du dogme ; parmi les ahurissantes duplicités des politicailleries théologiques de Tillich ; parmi les aimables discours de Père d'Arcy, d'Etienne Gilson, de Jacques Maritain et d'autres modernes de la même tendance, mis par erreur à l'aise grâce à l'exquis mobilier ancien et au garde-manger bien fourni de l'hospitalier saint Thomas ; parmi les terrifiantes tentatives de Kierkegaard, de Berdiaef, et de Barth pour rendre Dieu réel à coup de fouet"*[40].

On ne pourrait donc être surpris par la conclusion lorsque tout le doute du personnage se déploie : *"Un jour ma vigilance portera des fruits ; du proche horizon se lèvera, délicieux, translucide, comme une cloche verte au-dessus de l'eau, l'appel au secours, l'appel, un appel, je suis triste de l'avouer, que je n'ai pas encore entendu"*[41]. Mais à la lecture des grands systématiciens dont Karl Barth, l'observation sous couvert d'ironie, de l'apprenti théologien d'Updike, par cette phrase lapidaire *"through the terrifying attemps of Kierkegaard, Bardyaev, and Barth to scourge God into being."* et surtout par l'emploi du mot *scourge*, ce fouet qui extirpe du corps assoupi, la souffrance nécessaire à la vérité... et que dire du *terrifying attemps*, plutôt mordant ; tout ceci pourrait, somme toute, suggérer que les grands théologiens auraient tendance, paradoxalement, à nous convaincre du contraire de ce qu'ils affirment sans que le doute se pointe, du moins de leur part, ou encore qu'à la trop grande fréquentation de leurs œuvres, peut-être par lassitude, le scepticisme longtemps refoulé surgit sans contrainte ! De là, cette douce ré-

vélation de la fin de cette nouvelle ![42] De ces nombreuses années de lecture et d'études de la *Dogmatique* de Karl Barth, devrions-nous ajouter, à l'épreuve de la réalité pastorale, souvent cinglante, cette impression *to scourge God into being.* s'impose quelquefois, surtout lorsque le travail systématique se perd dans des méandres sans issue, comme, par exemple, dans le tome 16, où le théologien digresse sur la qualification des métiers conformes à l'Évangile... ; les dits "barthiens" auraient sans doute une défense prête à l'emploi, mais ce serait sans effet, car à la réflexion, certaines de ces spéculations sont inopérantes aujourd'hui, sauf peut-être chez les rigoristes moraux les plus exotiques. Certes, cet exemple est un détail dans une œuvre intense, créative et rigoureuse à plusieurs égards ; cependant, la position de Barth vis-à-vis de la philosophie souligne les difficultés, sinon les impasses vers lesquelles conduisent certains croisements entre théologie et philosophie[43]. Ainsi, nous relirons attentivement le Premier Tome de la *Dogmatique* où nous retrouverons les bases épistémologiques de son travail ; mais avant tout, ouvrons cette analyse par ce qu'il définissait comme la vérité en théologie : *"Le théologien dira donc : la vérité unique et totale a pour contenu le Créateur vivant qui, par sa Parole et son œuvre, établit la créature, la réconcilie avec lui-même et la délivrera, pour la faire participer pleinement à sa vie divine ; et, en même temps, elle a pour contenu la créature établie par la Parole et l'œuvre de ce Créateur, réconciliée avec lui et destinée à être délivrée par lui. Pour le dire d'une manière plus brève et plus expressive, la vérité est définie ici par la liberté de Dieu pour l'homme qui lui appartient, ainsi que par la liberté donnée à l'homme par son Dieu et pour lui. voilà ce que dit le théologien".*[44] C'est alors que la tension téléologique entre les deux domaines d'enquêtes ne peut que surgir dans toutes leurs différences, comme le démontre ici Barth, si on n'y prend garde, mais il cherchera, plus précisément dans le texte qui suit, la possibilité d'un dialogue, projet qui sera d'ailleurs repris par quelques philosophes[45] : *"La question décisive qui divise le philosophe et le théologien concerne l'ordre des deux éléments de la vérité unique et totale qui se présente à eux, c'est-à-dire la succession des problèmes avec lesquels ils sont aux prises"*[46].

Cette question ou cette aporie demeure entière, même si l'herméneutique apparaît comme une possibilité de dialogue : la théologie a-t-elle besoin d'une métaphysique, voire d'une ontologie qui la complète ?[47] Certes, cette dernière question nous conduit à quelques problèmes annexes importants en théologie et en épistémologie, mais le point sensible des "frontières", peut-être illusoires, entre philosophie et théologie, resurgit sous différents aspects dans toute l'œuvre de Karl Barth.[48]

Ubi et quando visum est Deo

Il s'agira dans cet article de comprendre le concept de scientificité qu'a cru développer Karl Barth dans sa *Dogmatique.* Il définira principalement

dans le Premier tome, ce qu'il entend par théologie comme science, tout en reprenant certains éléments de l'argumentation initiale : *"Ce n'est pas dans un lieu vide, mais bien à partir du service même de la communauté qu'est posé la théologie le problème central par lequel elle se trouve constituée comme une science à côté d'autres sciences. Si l'on passe par-dessus le fait que la théologie a son origine dans le service de la communauté, tous ses problèmes, dans la mesure où ils ne deviendraient pas tout naturellement sans objet, perdraient leur caractère théologique et seraient à reléguer dans le domaine des sciences de l'esprit et spécialement de la science historique. Inversement étant donné en particulier son témoignage parlé, et tout bien réfléchi, l'ensemble de son service sous toutes les formes qu'il revêt, la communauté ne peut se passer de la théologie. Dans la théologie, la communauté se rend compte critiquement à elle-même et rend aussi compte au monde qui, de quelque manière, est à l'écoute de ce qu'elle dit, de l'adéquation ou de l'inadéquation de sa louange de Dieu, de sa prédication, de son enseignement, de son évangélisation et de sa mission, mais aussi de l'action inséparable de tout cela, c'est-à-dire de son témoignage au sens global du mot par rapport à ce qui en est l'origine, l'objet et le contenu. dans le service qu'est la théologie, la communauté contrôle tout ce qu'elle fait au critère du mandat qui lui est confié, ce qui veut dire : à la lumière de la Parole du Seigneur qui lui donne ce mandat"*[49].

Il est vrai qu'il ne peut se développer une théologie (cette *theologia* comme "étude de Dieu et des choses") hors de la praxis communautaire, ainsi que *"l'objet et le contenu dans le service qu'est la théologie"*, mais ce qui est ici en jeu dépasse et de loin ce principe, d'ailleurs fondamental, qui consiste en ce que la théologie et l'exercice spéculatif de la dogmatique pourraient ou peuvent être considérés comme normatif. Barth en est d'ailleurs tout à fait convaincu[50], car il revendique un *"dogme, valable à toutes les époques et en tous lieux, sur lequel, loin de vouloir en disposer, la chrétienté doit s'orienter* [...]"[51]. Mais encore, faudrait-il s'entendre, preuves indubitables à l'appui, sur ces vérités universelles !

La somme des connaissances délivrées par les nombreuses sciences (linguistique, exégétique, sociologie, anthropologie, histoire, archéologie, etc.) fait-elle pour autant de la théologie une science qui peut obéir, par exemple, au principe de la non-contradiction ?[52] Par contre, le théologien est tout à fait conscient des possibilités de désincarnation d'une théologie par trop spéculative, ainsi détachée de toutes expériences et par conséquent, erratique[53] ; mais la séparation académique entre théologie systématique et théologie pratique, peut-elle encore être revendiquée comme en tension complémentaire, alors que de l'aveu même du théologien, il ne peut y avoir de théologie sans praxis : *"La théologie elle-même comme science critique n'est pas le dernier, parmi tous les autre services de la communauté, qui ait toujours besoin également d'une critique, d'un correctif, d'une réforme. Pour la même raison, il est inévitable que, se contrôlant encore et toujours d'abord elle-même, elle*

doive combattre en tout temps ; non pas contre des hommes qui s'égarent, mais bien contre les nombreux esprits mauvais suscitant une fausse théologie, et surtout une théologie à moitié fausse"[54].

A ces assertions s'ajoutera l'attitude même du théologien, dont *"son sang-froid et son libre humour."* vis-à-vis de ce service rendu à la communauté ! Il vrai que Barth a développé au cours de sa longue carrière universitaire, une œuvre considérable qui prétendait embrasser, à peu de choses près, une bonne part des connaissances de son époque, ce qui ne put que l'exposer à des choix que la postérité n'a pas nécessairement suivis et qui, nécessiteraient, en certains domaines, une refonte complète d'une part de ses travaux. Faut-il ajouter que le recul, sinon l'effacement progressif, du christianisme dans ce qu'il serait convenu d'appeler *"l'ancien monde chrétien d'Occident"* dont il témoigne, est aujourd'hui manifeste ; il est non seulement sociologique par le nombre décroissants de ses membres, dans l'absolu, mais par son influence sur les sociétés, maintenant largement sécularisées : d'ailleurs, un supposé retour des religions annoncé par certains commentateurs, relève davantage du fantasme idéologique ou d'un réel besoin d'ordre moral et d'autorité impérative.[55] De plus, la construction d'une éthique dogmatisée n'est maintenant entendu que dans les cercles les plus conservateurs qui ont repris le chemin longuement établi, du merveilleux et quittés la voie plus incertaine de la Raison !

Que le travail théologique soit une critique de tout ce qui touche l'exercice de la foi en communauté, donc de l'Église, ne peut être véritablement contesté, sauf si la théologie se fait elle-même critique de sa propre pratique, ce qui d'un point de vue épistémologique ne peut être qu'incertain, sinon fragile : une science quelque soit-elle ne peut créer ses propres règles et normes, sans la contribution effective des autres sciences et ce qu'il est convenu d'appeler la *falsification* de ses hypothèses. Ainsi, comme nous l'avons mentionné plus haut, la somme des connaissances scientifiques contribuant à l'enquête théologique ne fait pas de la théologie une science *de facto*. Et en quoi la théologie se distingue-t-elle de la glose savante, si l'on admet que puisse être possible toutes constructions théoriques par le seul jeu des *a priori*, sans que les hypothèses émises ne soient vérifiables ?

La Doctrine de la Parole de Dieu

Tel est, en effet, le titre du premier volume et Tome Premier de l'œuvre maîtresse de Karl Barth, sous-titré "*Prolégomènes à la Dogmatique*" où nous puiserons une part essentielle de son épistémologie ; d'ailleurs l'avant-propos nous indique la date précise de la première édition en allemand, soit 1932, et l'avertissement des traducteurs à l'édition en langue française est de 1953, ce qui situe déjà à la fois l'"histoire et la portée considérable de la *Dogmatique*.[56]

Dans l'*Avant-propos*, Karl Barth, toujours "à découvert", expose la genèse de sa démarche et son évolution par rapport à la première édition en

allemand qui situe le lecteur et le théologien dans un espace bien défini d'où il exclura un certain nombre de pistes ; comme nous le savons, sa critique vis-à-vis de ses coreligionnaires fut tout aussi vive que ses mots très dures contre certaines doctrines catholiques romaines, mais il ne quittera jamais ce chemin qu'il déterminera en de nombreux points, tout en ajoutant l'inattendu à ses découvertes tout au long de ses travaux théologiques qui s'étendirent sur plus d'une quarantaine d'années[57]. Le propos, ici, n'est pas abstrait : *"La dogmatique, discipline théologique, est l'examen scientifique auquel l'Église chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu"*[58]. La théologie qui est effectivement "une fonction de l'Église" se doit d'être critique vis-à-vis de ce qu'elle dit au monde et comment elle le dit ; il ne faut donc pas oublier que la valeur du témoignage est ici fondamentale[59].

Il définit ainsi la fonction de la théologie au sein de l'Église et il n'est pas certain que les évolutions ultérieures lui aient donné raison : *"La théologie vient à la suite des affirmations de l'Église sur Dieu, dans la mesure où elle pose à l'Église la question de la vérité de ces affirmations ; dans la mesure où elle les juge, non point d'après quelque critère étranger à l'Église, mais bien d'après l'origine et l'objet de l'Église. La théologie guide les affirmations de l'Église, dans la mesure où elle lui rappelle concrètement que ce qu'elle dit est toujours une œuvre humaine et faillible, dont l'objectivité demeure discutable, une œuvre qui n'est bonne qu'autant qu'elle reste obéissante à la grâce. La théologie accompagne les affirmations de l'Église, dans la mesure où elle n'est elle-même qu'un enseignement humain sur Dieu, où elle se sait, elle aussi, soumise au jugement qui commence par la maison de Dieu, et où elle vit, elle aussi, de la promesse faite à l'Église"*[60].

La distinction entre guider et accompagner l'Église dans ses décisions a-t-elle toujours gardé sa pertinence ? Certes, le danger mortel de la nazification du christianisme à une époque donnée a pu être contré par les affirmations très fortes et exhortatives de la Déclaration de Barmen, mais *guider*, tel que le définit Barth, a-t-il seulement un sens à une époque de cassure radicale d'un christianisme en déshérence ? Il est vrai que l'auto-examen réclamé par le théologien que nous rappelle la formule *Ecclesia reformata semper reformanda* reste au cœur des fondements de la Réforme et que les principes évoqués ici peuvent certainement rassembler : *"Le critère du message chrétien dans tous les temps passés, présents et à venir, c'est précisément l'être de l'Église ; c'est-à-dire Jésus-Christ : Dieu venant aux hommes, dans sa grâce révélatrice et réconciliatrice. Le message chrétien vient-il de lui ? Conduit-il à lui ? Lui est-il conforme ? Chacune de ces questions entraîne les deux autres, mais chacune doit être posée, pour elle-même, dans toute sa gravité. La théologie est ainsi, en tant que théologie biblique, l'examen du fondement du message de l'Église ; en tant que théologie pratique, l'examen de son but ; en tant que théologie dogmatique, l'examen de son contenu"*[61]. Ainsi, cet auto-examen aurait à ses yeux le *"le caractère d'un entreprise scientifique"* et la théologie aurait ainsi développé une authentique autonomie à l'instar

des autres sciences-humaines, mais lucidement, Barth émet tout de même quelques réserves par rapport à quelques-unes de ses affirmations.[62] Ce qui pourrait être une conclusion à ce qui précède, mais qui ne s'avère que provisoire chez Barth, apporte tout de même quelques éclaircissements à certaines de ses positions : *"C'est une fait que la "philosophia christiana" n'a jamais été réalisée : lorsqu'elle était "philosophia", elle n'était pas "christiana" ; et lorsqu'elle était "christiana", elle n'était plus "philosophia". Si donc la cause de l'Église n'est pas purement et simplement périmée, il est clair qu'une théologie scientifique, correspondant à la fonction particulière du culte, est indispensable. Sa tâche sera de faire ce que les autres sciences ne font effectivement pas : à savoir la critique et la correction des paroles que l'Église prononce sur Dieu en fonction du critère qui lui est propre. La théologie est la science qui, en dernière analyse, s'assigne cet objet-là, celui-là seul - en lui subordonnant tous les autres objets de la recherche humaine"*[63].

Pour autant, peut-on faire de la théologie une science, tout en lui reconnaissant des domaines d'enquêtes spécifiques ? A cette question, Barth persistera à nommer *science* ce qui relève des champs de compétences ou de connaissances distinctives liés à une méthode d'analyse qu'il nommera *dialectique*[64], mais toutes analyses critiques extérieures à ces domaines spécifiques, seront disqualifiés, tout en soulignant ce qui suit : *"Mais si la théologie se donnait pour n'importe quoi d'autre qu'une "science", cela ne changerait rien à ce qu'elle doit faire."*, ce qui étonne, car il persistera dans une intention très ferme et développée théoriquement à associer théologie et science[65], mais avec de nombreuses réserves doublées d'une intention nettement offensive à revendiquer, voire à proclamer la scientificité de la théologie. Soulignons que Barth revient sur deux points précis qui appuient ces deux tendances : premièrement : *"En refusant d'abandonner simplement à d'autres disciplines le concept même de "science", la théologie élève (avec tout le respect dû à la tradition classique) une protestation nécessaire contre un concept général de la science, incontestablement "païen".*, et deuxièmement : *"Enfin, en se rangeant sous la même dénomination que les "sciences", nonobstant une irréductible différence de principe dans la compréhension de ce concept, la théologie prouve qu'elle ne prend pas le paganisme de ces sciences assez au sérieux pour se distinguer d'elles ostensiblement ; bien plus, elle montre qu'elle inclut ces sciences dans l'Église, malgré le déni qu'elles opposent à la tâche théologique, et malgré leur conception inacceptable de la science. La théologie croit au pardon des péchés et non à la réalité dernière d'un panthéon païen. Il ne s'agit pas de motiver cette foi, certes ; mais encore moins de la renier. Or une discrimination trop stricte de la théologie et des "sciences", pourrait bien signifier, précisément, qu'on la renie"*[66]. Un long développement sur la définition du concept de dogmatique tentera d'affiner ses positions très affirmées sur la théologie comme science, de la manière suivante : *"La dogmatique est l'examen auquel l'Église chrétienne soumet le contenu des paroles qu'elle prononce sur Dieu. Nous appelons "dogme" le contenu juste et véritable qu'il*

s'agit de trouver à ces paroles".[67], mais une fois ce principe établi, la définition du concept de "dogme" sera fondamentale pour établir les bases d'une dogmatique scientifique. Cependant, Barth ne quittera jamais de vue ce qu'il estime être à la base du travail dogmatique : *"C'est pourquoi la dogmatique comme telle ne recherche pas ce que les apôtres et les prophètes ont dit mais ce que nous avons nous-mêmes à dire en nous appuyant "sur le fondement des apôtres et des prophètes". Cette tâche ne saurait nous être épargnée par la nécessaire et préalable connaissance du "fondement scripturaire""*[68]. La question de la Parole de Dieu prêchée s'imposera dans ses analyses comme un des socles du travail dogmatique[69] ; la préoccupation du théologien sur la question centrale de la prédication fait l'objet d'un long développement dans le chapitre 2., *"Dogmatique et prédication de l'Église."*, et ajoutons cette note : *"Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (Conf. Aug. art .7). Docere evangelium et administrare sacramenta, ne sont donc possibles qu'en vertu d'une rectitudo préétablie et sans cesse recherchée, en vertu de la doctrine et sacrement décide si l'Église est vraiment l'Église, hic et nunc, si elle est réellement ecclesia, congregatio, sanctorum".*[70], sachant que *"Toute parole humaine n'est pas parole de Dieu"*[71].

Qu'est-ce qu'un dogme ?

Pour définir le dogme, la centralité de la Bible dans l'Église n'est plus à démontrer, surtout depuis la Réforme, et cela d'autant plus pour quiconque prêchera et aura à enseigner à ses frères et sœurs à réfléchir théologiquement. Ainsi, nulle confusion n'est possible entre la Bible comme instrument et la Parole de Dieu : *"La Bible est l'instrument concret qui rappelle à l'Église le souvenir de la révélation intervenue, l'attente de la révélation future et l'obligation de prêcher. La Bible n'est donc pas en soi et par soi la révélation de Dieu déjà intervenue, de même que la prédication n'est pas en soi et par soi la révélation attendue. Mais lorsqu'elle nous parle et lorsque nous l'écoutons, comme Parole de Dieu, la Bible témoigne de la révélation intervenue, de même que la prédication dans les mêmes conditions, promet la révélation à venir. C'est dans la mesure où la Bible témoigne réellement de la révélation qu'elle est la Bible ; c'est dans la mesure où la prédication promet réellement la révélation, qu'elle est la Parole de Dieu. Mais la promesse de la prédication repose sur le témoignage de la Bible ; et l'espérance de la révélation future repose sur la foi à la révélation intervenue une fois pour toutes. C'est pourquoi la relation décisive de l'Église à la révélation réside dans le témoignage de la Bible"*[72] Mais encore faut-il bien définir sur quelles bases le *logos* de Dieu se construit et agit en l'homme qui entend, écoute et se met à l'épreuve par cette parole que le théologien ne peut comprendre que comme une mystère : *"En faisant appel, dans ce qui suit, à la notion de mystère, nous songeons au sens de ce mot dans le Nouveau Testament. La*

notion de mystère ne désigne pas seulement le fait que Dieu est caché mais aussi le fait qu'il est révélé d'une manière dissimulé, non pas invisible, mais indirecte. Le mystère, c'est le fait que Dieu vient se révéler à nous comme le Dieu voilé ; c'est qu'il ne veut pas se dévoiler à nos yeux qu'en se voilant"[73]. Ce qui semblerait, à première vue, une forme de "dernière assurance" face à la science qui ne peut tenir compte rationnellement du concept de *mysterium*, Barth exprime tout de même et très clairement ce que pourrait être l'*hybris* du théologien : *"A vrai dire, tous nos efforts théologiques peuvent n'être que des coups d'épée dans l'eau, des prises dans le vide, pure comédie ou tragédie, pure illusion. Et les trésors théologiques que nous amassons avec zèle ne sont certainement que sottises, si nous ne sommes pas "riches de Dieu" (Luc 12,21), ce que personne ne peut prétendre être et rester à volonté. Sans la conscience de ce danger, une théologie consciente de l'objet de sa foi serait aussi impossible qu'une horloge sans balancier. Cette conscience du danger devrait se manifester, elle devrait en un certain sens rendre féconde et substantielle la pensée théologique. Dans quelle mesure se manifeste-t-elle dans la production théologique contemporaine ? Dans quelle mesure cette assurance que nous constatons, cette hardiesse, cette tranquillité - ce "levain" positif - sont-ils compatibles avec la conscience de ce danger ?"*[74]. Et plus encore, il souligne comment le théologien réfléchissant sur cet *objet* de la Parole de Dieu peut entraîner son travail vers des impasses :*Que signifierait en effet cette capacité que nous aurions de délimiter exactement le domaine du divin et celui de l'humain ? si nous l'avions, nous aurions pu ou nous pourrions dire ce qu'est la Parole de Dieu. Il est vrai que la nostalgie du théologien aspire à ce but ; mais c'est une nostalgie illégitime ! Il est vrai que l'orgueil en théologie consiste dans la conviction de posséder cette capacité ; mais c'est un orgueil mauvais !"*[75] C'est ainsi que le débat s'engage sur la question du dogme proprement dit et en particulier contre sa conception catholique, ici, longuement élaborée et que l'on pourrait résumer par cette citation : *"La Parole de Dieu est au-dessus du dogme comme le ciel est au-dessus de la terre"*[76]. Par ailleurs, Barth en donne un définition précise en quelques lignes : *"Le dogme est l'accord de la prédication chrétienne avec la révélation attestée dans l'Écriture sainte. La dogmatique s'occupe de cet accord. Nous nous opposons ainsi à la définition catholique romaine des concepts de dogme et de dogmatique. Pour le catholicisme, le dogme, c'est une vérité de la révélation définie par l'Église, et la dogmatique, c'est la systématisation et le commentaire de ces dogmes"* [77]. Mais il ajoute ce paradoxe : *"Comment l'homme pécheur peut-il être le messager de la Parole divine ?"*[78], qui conduit nécessairement au problème sensible de l'interprétation et de ses fondements.[79]. A ce principe de souveraineté de la Bible, qu'ajouter sinon des précisions sur le contenu de chaque concept, ce qui sera d'ailleurs tout l'objet de son œuvre dogmatique, mais les choix théoriques du théologien, bien qu'appuyés sur une argumentation dense et à fortes tensions, n'en sont pas moins importants lorsqu'il faut trancher et par conséquent indiquer la

marche à suivre :[80]. Nous relirons donc attentivement le Premier tome de la *Dogmatique* où nous retrouverons les bases épistémologiques de son travail, mais avant tout, ouvrons cette analyse par ce qu'il définissait comme la vérité en théologie : *"Le théologien dira donc : la vérité unique et totale a pour contenu le Créateur vivant qui, par sa Parole et son œuvre, établit la créature, la réconcilie avec lui-même et la délivrera, pour la faire participer pleinement à sa vie divine ; et, en même temps, elle a pour contenu la créature établie par la Parole et l'œuvre de ce Créateur, réconciliée avec lui et destinée à être délivrée par lui. Pour le dire d'une manière plus brève et plus expressive, la vérité est définie ici par la liberté de Dieu pour l'homme qui lui appartient, ainsi que par la liberté donnée à l'homme par son Dieu et pour lui. voilà ce que dit le théologien"*[81]

"Dialectique est art de bien disputer."

Cette phrase incomplète extraite de la *Dialectique* de Petrus Ramus[82] qui s'exprime ainsi *"(...) : & mesme sens est nommée Logique (...)"*, enseigne l'art de l'argumentation juste, selon des méthodes éprouvées par les Anciens et, jadis, adoptées par nombre d'humanistes ; le travail de Karl Barth considéré dans son ensemble pourrait être associé à l'esprit des humanistes par sa force argumentative et sa recherche d'universalité, mais la *scientia* des humanistes qui s'efforçaient de distinguer vraies et fausses connaissances, à l'instar de certains philosophes, étaient à l'aube de ce que l'on qualifie aujourd'hui de science. Le théologien bâlois, en cela fils de son époque, a tenté de définir les critères d'une théologie et d'une dogmatique "scientifiques", sans véritablement établir un corpus théorique qui puisse convaincre et voyons ce qu'il en est. Avant de développer ce qu'il nommera "dogmatique régulière" et "dogmatique irrégulière"[83], Barth reprendra en synthèse sa définition de la dogmatique comme science, sur laquelle, il ne reviendra pas ultérieurement, sauf par quelques détails tout au long des 26 volumes de sa *Dogmatique*[84], mais les limites de l'enquête ou du moins des fondements sur lesquelles se construit la dogmatique sont ici reformulées de la façon suivante : *"Aucune discussion n'est possible entre une dogmatique déterminée par l'Écriture et toutes celles qui sont déterminées par d'autres instances. On ne peut d'une part et d'autre que s'affronter : car on s'occupe de réalités totalement différentes. On n'a rien à apprendre l'un de l'autre, sinon l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire - et ceci peut être un avertissement des deux côtés. Ne nous y trompons pas, cette séparation absolue ne caractérise pas seulement notre opposition au catholicisme romain, mais notre opposition au modernisme protestant. On ne peut s'en rendre compte, dans toutes les discussions avec ces deux adversaires. Seulement, en fait, le tracé de ces frontières ne peut pas être indiqué de façon générale. Il faut le découvrir dans chaque cas. En dernière analyse, il demeure tout à fait caché à nos yeux"*[85]. Sur la question

de la scientificité de la dogmatique, à part une forte revendication d'autonomie, par ailleurs légitime de la théologie et de la dogmatique vis-à-vis ses propres champs d'investigation, il reste que les problèmes de méthodes et de définitions des champs propres à la théologie[86], n'exige pas que l'on fasse reposer l'ensemble de ces problèmes sur le socle des sciences, et ce, avec ses nombreuses variantes épistémologiques ; depuis 1931, date de parution en allemand du premier volume de la *Dogmatique* de Karl Barth, les questions de méthodes se sont considérablement développées dans les sciences-humaines et que somme toute, le modèle épistémologique de la physique peut difficilement servir à l'ensemble du champ des connaissances plus spéculatives où la falsification requise à la vérification des hypothèses est impossible, par exemple, ici, le concept invérifiable de "mystère de la Parole de Dieu". Qu'il y ait en dogmatique une logique interne à son discours *vérifiée* par l'exégèse, la philologie, la linguistique, l'archéologie, ne fait aucun doute, mais qu'elle régisse l'ensemble du discours sur et par la Bible, cette ultime butée, n'apparaît pas d'emblée comme une démonstration scientifique à laquelle il faudrait soumettre tous les champs de la théologie, y compris l'éthique. Ce que l'on nomme *cohérence* soumise à une méthode précise en dogmatique, suppose, dans l'esprit de Karl Barth, que toutes les parties en cause de son enquête (l'exégèse, l'histoire, l'éthique), constitueraient un corps duquel on ne pourrait extraire aucune des parties de l'ensemble considéré, par sa logique interne, comme "scientifiquement objectif".[87]. Un danger pourrait menacer cette longue quête de vérité par la succession de constructions solipsistes régies par une forme de *logique de la justification*[88] qui enfermeraient tout regard critique sur lui-même, car toutes les parties seraient garantes du Tout, sans que l'on puisse les modifier. [89]. Pourtant, emprunter les chemins toujours sinueux d'une enquête théologique de cette ampleur suppose qu'aucun système ne puisse verrouiller cet immense espace de réflexion qu'est la *Dogmatique* barthienne et que le théologien bâlois voulait ouverte, en cette époque des années '30 du XXe siècle où les "guides" ivres de leur puissance, dévoyaient par leurs crimes et cela pour longtemps, peut-être à jamais, l'esprit et la lettre des Prophètes, l'Esprit et la Grâce de Dieu par Christ, sur cet immense territoire jadis conquis par un christianisme au corps doctrinal qui dénia, souvent avec une violence inouïe, les expressions diverses qu'avaient jadis fondées les Actes des Apôtres.[90]

Chapitre 3

L'anéantissement de la parole/le mal

Questions séculaires !

"D'où vient que l'auteur de notre existence nous a appelé à la vie, si celle-ci, d'après notre exacte estimation, ne mérite pas d'être désirée par nous" ?[91]

Cette question centrale n'est pas neuve ni en philosophie, ni en théologie, mais on a tenté de renouveler une bonne part de l'argumentation vis-à-vis de ce problème du Mal, tout particulièrement partir de ce qu'il est convenu d'appeler les *Lumières*, investies par les philosophes, ce qui ouvrit la voie aux théologiens, plutôt réticents à investir ce problème séculaire du Mal, car toute la question de la toute-puissance du Dieu de la Bible pouvait être fortement mis en cause, surtout par le biais de la théologie naturelle [92] ; ce que d'ailleurs le philosophe d'origine protestante, Emmanuel Kant (1724-1804), n'hésita pas à faire dans son texte *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée.* (1790/1791)[93], en réponse à la tentative d'un autre philosophe Gottfried Leibniz (1646-1716) qui publia en 1710 ses *Essais de Théodicée/sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.*[94]

L'argument de la "blessure" à propos de la Théodicée, ne peut suffire ni aux théologiens, ni moins encore aux philosophes pour "régler", un tant soit peu, la relation entre la bonté, la toute-puissance de Dieu et le Mal.[95] Mais ajoutons que définir la toute-puissance de Dieu oriente de façon déterminante, ce que tout théologien fera du Mal, à la fois comme concept et comme élément central d'une éthique.

Le Néant et l'Adversaire

Un projet aussi dense que *La doctrine de la Création*, en six volumes (plus de 2000 pages en français), exige pour une analyse plus élaborée que

nous puissions excaver dans ce foisonnement fort bien organisé, quelques éléments clés et surtout déterminants de l'argumentation de cette part importante de l'œuvre barthienne.[96] Comme nous le soulignons par une citation d'Emmanuel Kant, le problème du Mal, ici du néant, prend une dimension particulière, non seulement par la situation historique du texte par rapport aux deux guerres européennes et mondiales et l'effondrement d'une civilisation, spirituelle dans ce cas précis, mais par un désir exprimé maintes fois par le théologien, d'une profonde recomposition de la théologie chrétienne laquelle, aurait été dévoyée par ces événements destructeurs et par l'influence déterminante de ce qu'il qualifie de "théologie libérale", mais pas seulement, et qu'il était urgent de repenser dans d'autres catégories et de façon plus systématique. L'illusion de scientificité de la dogmatique étant évidente et ce malgré de nombreux arguments étayés tout au long du premier volume de sa *Dogmatique*,[97] il n'en reste pas moins que la longue "révision générale" de la théologie entreprise par Karl Barth apporte indéniablement aux théologiens issus de la Réforme et chrétiens dans toutes leurs diversités, un système élaboré et construit sur une longue tradition théologique et biblique, auxquels il est possible de se confronter et de puiser afin que puisse naître une pensée théologique toujours plus actuelle.

Afin d'entrer plus directement dans le sujet qui nous préoccupe, voyons comme le théologien bâlois définit le mal/néant : *"Il existe une opposition et une résistance à la souveraineté universelle de Dieu. Il y a au sein du devenir un élément – ou plutôt un complexe d'éléments – qui ne rentre pas dans le champ d'action de la providence divine telle que l'avons décrite jusqu'ici, c'est-à-dire qui n'est ni maintenu, ni accompagné, ni régi comme l'histoire de la créature : un élément que Dieu récuse, auquel il a refusé le bienfait de la souveraineté paternelle et qui de son côté ne veut s'y soumettre. En d'autres termes, il existe parmi les objets de la providence divine un corps étranger qu'elle englobe sans doute, puisqu'il ne saurait lui échapper, mais dont la nature est telle qu'il s'y trouve inséré d'une manière spéciale, différente de celle dont la créature et son histoire sont conduites. Ce corps étranger ne saurait jamais être mentionné et considéré en même temps et sous le même angle que les autres objets de la providence, en sorte que, par rapport à lui, toute la doctrine de la providence elle-même devient un problème. C'est cette opposition et cette résistance, cet élément perturbateur, ce corps étranger, que nous désignons (sous réserve d'un définition plus précise) par le terne de néant".*[98]

Le néant est donc présenté comme ce corps étranger menaçant la créature de Dieu contre lequel il répondra ainsi : *"Il la garde ; avons-nous vu, pour la préserver de la puissance écrasante du néant. Confirmant et maintenant la séparation opérée lors de la création entre sa créature et le chaos, il empêche que la créature menacée dès le début, se soit définitivement engloutie par le néant, et cela parce qu'il entend la libérer pour lui permettre de vivre en communion avec lui et de le reconnaître comme son Libérateur, et qu'ainsi*

il veut la voir subsister, et non pas périr".[99] ; mais la question restée insoluble à la théologie depuis des siècles s'exprimerait sous deux aspects à la lumière de ce que Barth considère comme la complète souveraineté de Dieu : Dieu a-t-il créé le néant ou est-ce l'homme pécheur qui s'en investit ?[100] Le problème théologique ainsi exposé n'est pas bénin et selon les termes du théologien que l'on peut ou non accepter, toute la théologie chrétienne, plus précisément celle du dernier siècle, pourrait être partagée en deux catégories bien précises : [101] ; ainsi, toutes questions qui remettraient en cause soit la pleine souveraineté de Dieu ou encore sa toute-puissance, pourrions ajouter, sous tous ses aspects, ne pourraient être qu'hérétiques, donc manichéennes ou pélagiennes !

Alors, qu'elle serait cette troisième voie ? Barth nous invite à penser cet objet étranger qu'est le néant en dehors du jeu d"ombres et de lumière du récit de la création qui pourrait laisser entendre que le menace de destruction du néant serait alors du même ordre. La menace que représente cet ennemi à toutes créations, c'est-à-dire, à l'esprit de Dieu lui-même, ne peut être envisagé que sous un angle différent ; il faut donc en prendre toute la mesure : *"Il s'agit de l'opposition dirigée contre le monde créé tout entier, parce qu'elle touche d'abord Dieu lui-même, parce qu'elle est l'opposition contre lui. Elle n'existe pas dans le monde créé lui-même, comme un de ses éléments. Elle se dresse au contraire contre tous les éléments du créé, qu'ils soient positifs ou négatifs, représentant une puissance absolument étrangère à la création – et (bien qu'elle ait pour champ la création), la créature (qu'elle concerne au plus haut point) ne peut jamais en faire le tour, la percer à jour, l'expliquer, l'assimiler à ce qui la contredit, la réduire à un dénominateur commun. Il s'agit d'une contradiction ayant un rapport avec le monde créé, sans doute, mais ce rapport est purement négatif : il signifie uniquement menace, ruine, mort, et on ne saurait jamais en rendre compte sous forme de "synthèse."*[102] C'est alors que le théologien pose la question "d'où savons-nous que le néant existe ?" et la seule réponse ne recèle aucune ambiguïté : *"Cette vérité découle directement de la source de toute connaissance chrétienne, Jésus-Christ"*.[103], mais il y a un paradoxe qui ne peut cacher le péril de l'incarnation face au néant[104], car ce danger est plus immédiat et plus profond et cela déterminera tout le ministère de Jésus et la Parole qu'il y incarnera : *"Mais c'est la Parole de Dieu, le Fils de Dieu, Dieu lui-même qui a été fait chair. Cela signifie que Dieu en personne a été mis à l'épreuve, s'est trouvé menacé d'abord et qu'il a supporté l'attaque subie par la créature, parce qu'il y a vu une attaque contre sa propre cause, parce qu'il a affronté l'étranger, l'usurpateur et le tyran dont sa création est la victime, comme son pire ennemi personnel"*.[105]. Aux définitions précédentes du néant, Barth ajoute et précise : *"Une seule réponse s'impose désormais : le néant est la "réalité" à cause de laquelle Dieu lui-même s'est fait créature en Jésus-Christ pour s'y opposer et la vaincre — la "réalité" qui se dresse contre Dieu mais que Dieu réprouve et qui, sous cette double détermination, est différente de lui. Sur la croix, Jésus-Christ a*

assumé et vaincu le néant véritable. C'est à partir de là, à partir de la naissance, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, que l'on discerne le néant au sens propre, sans être tenté de le relativiser, de le comprendre dialectiquement, c'est-à-dire de le minimiser. Avec crainte et tremblement, on réalise qu'il est l'ennemi que Dieu domine, et lui seul. Qu'on le note : il s'agit là du point de vue qui seul permet, vis-à-vis du néant, d'avoir une espérance certaine".[106] On ne pourrait qu'en conclure, à moins d'un retournement inédit du récit barthien, que Dieu n'a donc pu ni voulu créer ce "corps étranger" ou cette *singularité* qu'est le néant ; nous l'avons vu, Dieu l'a vaincu par son Fils, mais n'en serait pas l'origine et les preuves *métaphysiques* de cette dernière, seraient, par conséquent, sans objet. Mais il nous invite à comprendre que le péché ne se confond pas totalement au néant[107] et que le mal qui s'y ajoute en est un autre aspect.[108] Retenons également que dans l'analyse très précise de quelques prédécesseurs (Leibniz, Schleiermacher), Barth construit une opposition frontale avec les philosophies de Heidegger et de Sartre sous les auspices suivants : *"Certes, l'actualité, avec ses points de vue et critères prétendus inévitables et contraignants, n'est pas la mesure de toutes choses. Par conséquent, la philosophie dite existentielle qui, sous telle ou telle forme, domine notre époque n'est pas la philosophie définitive, et nous n'avons pas à y prendre un intérêt majeur, pour ne pas dire exclusif".*[109]

Qu'est-ce que le néant ?

Sans aucune ambiguïté, Barth se refuse de faire du néant une créature de Dieu[110] ; ainsi, et cela en sept parties, il développera par touches successives, ce que signifie le néant. Tout d'abord, à partir de Gn 1,2 soit littéralement du *tōhû – wābōhû*, le vide, le néant, le chaos qui indique, selon Barth, tout le péril à venir, c'est alors que Dieu créa la Lumière (Gn 1,3) pour contrer le néant même.[111], mais il nous invite à ne pas confondre négation et néant : *"La négation (le NICHT) qu'implique la relation entre Dieu et la créature fait partie de la perfection de cette relation, et par conséquent de la perfection de la créature elle-même. Ce serait blasphémer le Créateur et son œuvre que de voir le néant dans le fait que la créature n'est pas Dieu. D'ailleurs même les différenciations et limites que l'on trouve au sein du monde créé contiennent une négation (un NICHT) : aucune créature n'est "le tout", aucune n'est en même temps "l'autre", aucune n'est semblable à une autre. Chacune possède son lieu et son temps, ainsi que sa nature et son existence propres. La "négation" qui, sous un double aspect – la différence avec Dieu et la différenciation interne au sein du créé – appartient à l'essence de la créature, constitue ce que nous avons appelé le "côté sombre" de la création. C'est par ce côté sombre que la créature confine au néant, car la négation (le NICHT) est à la fois l'expression et la limite du vouloir, du choix et de l'action de Dieu sous leur angle positif. Le néant s'inscrit sans doute dans le*

monde créé par le fait que la créature franchit cette limite, lui ouvrant ainsi la porte. Mais cette limite en tant que telle n'est pas le néant ; en soi, le côté sombre de la création n'a rien de commun avec Lui".[112] Ainsi, le néant ne peut faire l'objet d'une connaissance naturelle, bien qu'il soit une réalité, et il ne peut être connu par la créature que par Dieu, dans son rapport avec lui puisqu'elle reconnaît sa présence, mais tout le problème réside dans le fait que la créature dans son aspiration à connaître naturellement le néant, peut tout confondre :"[...] *elle verra dans le néant qu'elle affronte une nécessité naturelle, un phénomène parmi d'autres, une particularité de l'existence que l'on peut regretter, ou chercher à justifier, ou considérer comme une perfection, ou encore qu'il convient simplement d'ignorer parce qu'elle est dans la réalité ; et peut-être cherchera-t-elle à le comprendre à partir de Dieu dans un sens tout à fait positif, quand il n'ira pas jusqu'à admettre qu'il est une détermination spécifique de Dieu lui-même. Or, même abstraction faite de leur contenu, toutes ces conceptions sont elles aussi inacceptables du point de vue chrétien ; car elles reposent sur des jugements arbitraires et, par conséquent, sans pertinence, portant sur une réalité qui ne se dévoile que dans le verdict de Dieu lui-même et qui n'est connaissable que parce que Dieu prononce son verdict — tandis qu'elle manifeste au plus haut point sa nocivité précisément lorsque la créature, chez qui elle exerce son action dévastatrice, croit pouvoir la percer à jour d'elle-même et selon ses propres critères".*[113] Et cela ne fait aucun doute dans l'esprit du théologien, à savoir que le néant est le mal et plus encore, le mal absolu[114], car il l'est d'autant que la créature a révélé sa faiblesse face au néant en Gn 3, et dans le récit barthien, la réponse de Dieu à cette chute ne pouvait être que plus radicale : *"Or le mystère même de la libre grâce, mystère qui reste inconcevable, c'est que Dieu lui-même a fait sa propre cause de celle de sa créature, qui n'est pas de taille à se mesurer avec le néant et moins encore capable de le surmonter, mais auquel elle a succombé au contraire".*[115]

Finis venit venit finis...

...evigilavit adversum te ecce venit./La fin vient, la fin vient, elle se réveille contre toi ! Voici, elle vient !, tel est le cri d'angoisse du prophète Ezéchiel (7,6) qui accompagne la souffrance de la créature, toujours tentée par le néant, mais : *"La créature qui deviendra active dans cette lutte ne sera pas celle qui, dans sa folle prétention, s'attribue autorité et compétence, mais bien le sujet existant dans la vérité de la confiance en Dieu, de la persévérance dans son alliance, du choix de l'assistance qui est le seul et unique bien. Ce n'est pas sous les ailes protectrices de la miséricorde de Dieu, mais, au contraire, dans le désert où la créature prétend se suffire à elle-même, que germe et prospère la paresse qui entraîne l'homme à ouvrir la porte au néant et à y succomber. Et ce n'est pas dans ce désert de la suffisance, mais bien sous les ailes de la miséricorde divine, que germe et prospère le courage*

qui donne à l'homme – désormais admis à se mettre aux côtés du Dieu qui l'a appelé et aimé – le pouvoir de résister au néant pour sa part et à sa place, et de participer ainsi au combat et à l'œuvre de ce Dieu".[116] Barth rappelle donc certains passages de la lettre de Paul aux Romains (5,1-11) qui transcrit en peu de mots, le chemin parcouru par lui, précisément dans certains déserts déjà traversés. Et l'allusion à cette épître n'a rien de fortuit, car c'est au moment ultime de la présence du Christ en lui, que Paul put écrire en de nombreuses lettres, chaque étape de cette transformation intime qui lui fit comprendre toute la force du néant. Cependant, Barth ajoute à ce récit théologique d'une particulière densité, à la fois des certitudes que la solution au problème lui confère et de nombreux paradoxes dont nous allons rendre compte ; nous le verrons, ce qui conteste, très fermement, ce qui suivra dans les deux paragraphes de cette conclusion qui peut se résumer de la manière suivante : *"Il n'est plus permis de parler du néant comme si la victoire sur lui restait une chose à venir, un événement encore futur. Il saute aux yeux qu'en fait on raisonne toujours ainsi : l'angoisse, le légalisme, le tragique, l'incertitude, le pessimisme, la mélancolie ne cessent de dominer là où l'on n'est pas capable de penser et prêt à penser à partir de la foi chrétienne. Mais que l'on soit du moins au clair qu'alors on pense à côté, et non pas à partir de la foi chrétienne, et que l'on transgresse le commandement qu'elle nous donne. Si l'on pense vraiment dans la foi chrétienne, on n'a plus qu'une seule liberté : celle de tenir le néant pour aboli et de pouvoir, sachant cela, repartir à zéro. Voilà la condition "sine qua non" qui permet d'annoncer au monde l'Évangile tel qu'il est : comme le message qui rend libres pour Celui qui est venu et a agi déjà au titre de Libérateur, comme le message de la liberté qui exclut l'angoisse, le légalisme et le tragique dont le monde est rempli".*[117] En effet, après une réflexion rare en théologie chrétienne, toutes époques confondues, qui consiste à ne pas se préoccuper des origines du néant/mal – tout en laissant ce problème à la philosophie, laquelle au XXe siècle, a tenté de répondre à cette question, tout en s'engouffrant quelquefois dans d'innombrables impasses –, mais plutôt de résoudre ce problème par la certitude, appuyée bibliquement, de la complètement victoire de Dieu sur le néant par sa réponse en Jésus, son Fils et Christ. Les dernières citations (notes 24 et 25) sont très claires quant au projet longuement construit par le théologien et pourtant, à la fin de ce texte, Barth revient à la notion de "permission" ou du "comme si" de l'ancienne dogmatique[118], le paradoxe ne peut nous échapper, car, ici, Dieu lui-même redevient – et cela en contradiction avec ce qui précède –, le démiurge tout-puissant s'enquérant de donner à l'homme quelques leçons de choses afin de l'aiguiller et ainsi le ramener à la raison ou au mieux, vers Lui ! Bien que Dieu ait libéré l'homme du néant par sa Grâce, Barth note ce qui devient alors une nouvelle aporie – et il aurait été préférable que ce fut souligné d'une certaine ironie –, que le néant bien qu'"anéanti" par la réponse christique, n'est reste pas moins à son service afin de "[...] *servir sa Parole et son œuvre, l'honneur de son Fils, la*

prédication de l'Évangile, la foi de la communauté, c'est-à-dire servir la voie que Dieu entend suivre au sein de sa création et avec sa créature jusqu'à ce que le temps soit révolu".[119]. Mais en quoi Dieu a-t-il expressément besoin du néant pour servir cette victoire que Barth considère comme totale et irrémédiable et ce, malgré les faiblesses de sa créature ? Et comment le néant peut-il appartenir "[...]*aux choses dont il est dit qu'elles concourent au bien de ceux qui aiment Dieu".*[120], alors que l'homme peut vivre sans Dieu, donc avec le néant, dont il peut connaître les affres et même y collaborer, sans même que sa conscience n'en soit heurtée – le XXe siècle l'a démontré hors de tout doute ? Tout le texte de Karl Barth témoigne du fait que le néant/mal n'est nullement une création de Dieu ou alors surgissent deux impasses : soit que Dieu créa le néant ou encore, c'est la créature qui en est responsable (note 8) ; il souligne le fait qu'il ne faut jamais confondre néant et négation (note 20) ; il exhortera quiconque de se réjouir de la complète victoire Dieu sur le mal, par sa parole en Christ. Alors, pourquoi Dieu aurait-il besoin du néant comme aiguillon ? Il y aurait peut-être dans l'explication que donna Barth à la sixième demande du Notre-Père *"Ne nous induit pas en tentation, mais délivre-nous du Malin"*, quelques éléments utiles, bien que l'expression *Dieu nous envoie des épreuves...* relève essentiellement de théologies qui ne sont plus maintenant audibles, du moins par une part du christianisme que l'on ne pourrait qualifier d'hérétique, mais il ne fait aucun doute que l'on pourrait attribuer à certains sectarismes mentionnés par le théologien au début de ce texte, ces jeux spéculatifs complices de ce "Dieu pervers" dont on ne peut même percevoir l'ombre dans les Évangiles ![121]

Alors, que dit enfin Karl Barth, de façon moins théorique, sur ce qu'il met en contraste par ces concepts de *néant* et de *négatif* dans la sixième demande du Notre Père : *"Nous te prions, Notre Père, de nous conduire de telle façon qu'il nous soit donné d'éviter cette limite à gauche, cette limite pernicieuse. Nous tes enfants, les sauvés de Jésus-Christ, conduis-nous. Épargne-nous, non pas la lutte (il faut l'accepter), non pas les souffrances (il faut bien souffrir), mais épargne-nous la rencontre avec cet ennemi qui est plus fort que toutes nos forces, plus rusé que notre intelligence (y compris l'intelligence que nous mettons dans notre théologie), plus dangereusement sentimental – car le Diable est aussi sentimental – que nous n'en sommes capables nous-mêmes. Il est plus pieux (oui, le Diable est aussi pieux) que toute notre piété chrétienne ancienne et moderne ou théologique. Mets-nous à l'abri d'une possibilité de mal dont nous ne saurions nous préserver et qui nous abrutirait foncièrement et définitivement".*[122]

Faut-il pour autant que l'homme "consente" à souffrir ? Là est une toute autre question à laquelle ce texte de Karl Barth n'a que partiellement répondu, car entre la question légitime de Job, le "Pourquoi moi Seigneur ?", certes, toujours en lien avec son Dieu, grâce ou malgré sa colère ou son combat, et l'usage de l'angoisse et de la culpabilité, que décrit bien Bellet, par la ritournelle vide de sens qu'est le "Dieu vous envoie une épreuve,

donc... !", il y a un abîme auquel se refusent nos contemporains ; ont-il alors tous torts contre l'*imperium* de la systématique ? Ainsi, peut-on véritablement répondre à celui ou celle qui souffre et qui ne peut envisager sa mort, par cette phrase extraite (note 30) du texte de Barth et cela en abondant sur le "silence de Dieu" ? "(...) *la maladie est une des formes ou signes avant-coureur de la mort – de la mort qui vient et qu'il faut comprendre comme le jugement de Dieu qui livre l'homme à la puissance du néant parce que c'est là ce qui lui vaut son péché".*

Chapitre 4

Éthique(s)

"How I see ethics : as a table with many legs, which wobbles a lot, but is very hard to turn over".[123]

Les philosophes, cette fois-ci, entrent dans un domaine dont ils connaissent parfaitement les enjeux, voire pour certains, jusqu'à l'extrême limite de dissolution du réel, et ce n'est pas à défaut d'avoir exploré depuis quelques millénaires les territoires les plus arides. Un problème fondamental posé depuis les Anciens (grecs et latins) reste celui de la tension entre les constructions éthiques aprioristes et leur concrétion dans l'espace politique, social et individuel. D'ailleurs, ces tensions sont toujours aussi vives en théologie chrétienne selon la diversité des lectures des deux Testaments, des disciplines et politiques d'Églises au cours des siècles.

Le philosophe américain Hilary Putnam (1926-2016) qui a maintes fois abordé et discuté de problèmes éthiques, a tenté de définir, de façon très précise, les bases mêmes de la philosophie morale ; nous reprenons quelques-uns de ses propos qui nous indiquent certaines de ses positions : *"Ce qui fait en partie de la philosophie morale un domaine anachronique, c'est que ceux qui la pratiquent continuent à discuter de cette manière très traditionnelle ou très aprioriste, même si eux-mêmes ne prétendent pas que l'on puisse apporter au sujet un "fondement" systématique et indubitable. La plupart d'entre-eux s'appuient sur ce qui est supposé être des "intuitions" sans prétendre, d'une part, que ces intuitions produisent des prémisses éthiques incontestables ou qu'ils aient, d'autre part, une explication ontologique ou épistémologique de la fiabilité de ces intuitions"*.[124] Il complétera sa critique des méprises de l'apriorisme, par un élément qui lui servira de socle, non pas pour résoudre un problème éthique somme toute impossible à trancher de façon satisfaisante, du moins pour trouver l'ouverture nécessaire à la compréhension du problème et son nécessaire affinement. Une question éthique ne peut être véritablement pensée que dans la chair d'un problème soulevé par la communauté qui la vit : *"Pour prendre des arrêts réussis quand on se trouve confronté à des problèmes éthiques contrairement à ce qui se passe*

lorsqu'on doit les "résoudre", il faut que les membres de la société aient un sens de la communauté. Un compromis qui ne peut être le dernier mot sur une question éthique, qui ne peut prétendre dériver de principes obligatoires d'une manière strictement contraignante, ne peut tirer sa force que d'un sens partagé de ce qui est et n'est pas raisonnable, de la loyauté que les gens manifestent les uns envers les autres, et ce qu'ils s'engagent à "se débrouiller" ensemble. Quand le sens de la communauté est absent ou faible, quand les individus éprouvent du mépris ou du ressentiment les uns envers les autres, quand l'attitude devient celle ou l'individu ne se sent pas lié par un consensus qu'il n'aurait pas lui-même choisi, alors la fantaisie et le désespoir se donnent libre cours".[125] Putnam ira même beaucoup plus loin dans sa critique de l'éthique aprioriste, d'ailleurs largement partagé par la plupart des théologiens chrétiens dont Karl Barth. Il faut donc, à son avis, aller aux sources mêmes de ce qui fonde l'éthique abstraite (valeur par essence) dont il observe qu'elle dérive en de multiples circonvolutions qu'il nomme "inflation métaphysique"[126] ; il proposera un pragmatisme pluraliste, lequel pourrait, à son avis, contribuer à sortir de certaines impasses, car le pragmatisme rejette tout fondamentalisme (dans le sens philosophique) et, nous l'aurons compris, tout *a priori* sur une question d'éthique.[127]

"Nostri non sumus sed Domini" (Jean Calvin)

Karl Barth répond dans l'Avant-propos, à certains de ses lecteurs convaincus que dès la fin des années '30, sa *Dogmatique*, donc sa pensée théologique, avait pris un nouveau tournant : "[...] *il se trouve que (tout en restant "joyeusement combatif"), j'ai peu à peu acquis toujours plus de compréhension pour les grandes affirmations dont l'homme a besoin pour vivre et pour mourir".*[128]

Cette seule phrase situe déjà le projet d'ensemble de l'œuvre barthienne, car il développera son éthique, avec constance et une évidente rigueur par rapport à son système, par un apriorisme dont il essaiera de redéfinir les principaux axiomes. C'est qu'il pose d'emblée le problème de l'éthique spéciale, tout en décrivant précisément ce qu'est et doit être une éthique chrétienne : *"L'éthique (théologique) a pour tâche de comprendre la Parole de Dieu comme le commandement de Dieu. Sous sa forme la plus limpide, la réponse fondamentale et complète qu'elle donne à la question éthique a la teneur suivante : l'action de l'homme est bonne dans la mesure où elle est sanctifiée par la Parole de Dieu, qui est aussi comme telle son commandement. "Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul" (Mc 10,18). Dieu, le Dieu qui agit dans sa Parole et son commandement, est bon. Par "Dieu", nous entendons l'être qui se révèle, qui s'impose et œuvre en Jésus-Christ. C'est lui qui est bon, c'est lui qui est la plénitude, la mesure et la source de tout bien : y compris ce qu'il faut appeler bien dans l'action humaine. L'homme agit bien lorsqu'il est un auditeur obéissant de la Parole et du*

commandement de Dieu. L'audition et l'obéissance créées par la parole de Dieu constituent la sanctification de l'homme. L'éthique est appelée à comprendre la Parole de Dieu comme la plénitude, la mesure et la source de cette sanctification".[129] Ainsi, après avoir défini en trois points, l'éthique générale, essentiellement, ici, construite autour du commandement de Dieu, dont nous en soulignons le troisième point : "[...] *que le commandement de Dieu, qui revendique l'homme et prononce une décision sur lui, est aussi son jugement : le jugement de la grâce qui condamne et acquitte à la fois l'homme en vue de la vie éternelle en vertu de la grâce qui le juge, est le but dernier, l'œuvre proprement dite et par conséquent le sens premier du commandement de Dieu".*[130] ; il développera ensuite ce qu'il considère comme l'éthique "spéciale" qu'il décrit ainsi : *"Nous regardons désormais en bas en quelque sorte : vers l'homme qui agit — sous le commandement de Dieu, à partir de son exigence, de sa décision et de son jugement. Nous cherchons à voir la sanctification telle que l'homme la reçoit du Dieu qui agit en lui par son commandement, le bien tel qu'il se concrétise et peut-être reconnu dans l'action humaine placée sous l'exigence divine. "*[131], et cela tout en appuyant sur le fait que l'éthique spéciale n'est en aucune manière une casuistique[132], ce qui, à son avis, la fait reposer sur d'autres socles.[133]

Le contenu concret et pluriel de cette éthique débute, par le jour du repos, soit le 4e commandement (Ex 20, 8-11)[134], mais son application n'est pas sans difficultés, car ce temps, c'est à Dieu qu'il appartient : *"On émascule le commandement lorsqu'on le comprend en fonction d'un but – fût-ce même du culte – différent de celui qu'il vise : susciter la foi en Dieu et le renoncement à soi-même. Ce but est son but final. Et c'est à partir de là que l'on découvre que ses autres buts, ses buts secondaires, sont aussi nécessaires (le repos, le culte, etc.). Soulignons-le : même le culte ne peut être considéré comme indispensable qu'à partir de ce que le commandement exige en premier et dernier ressort. S'il est le lieu où s'expriment la foi en Dieu et le renoncement à soi-même, alors il a sa raison d'être. S'il n'est pas cela – ou si la question de savoir s'il l'est reste pendante – il est clair qu'il n'a pas de sens, pas plus que l'exigence d'y participer".*[135]

Confesser sa foi et prier sont également des piliers d'une éthique chrétienne, car elle demande que ces actes à la fois privés et publiques, donc toujours communautaires, soient constamment au cœur de la pensée et des actes de ceux et celles qui vivent cette foi, car la responsabilité de chacun incombe : *"Confesser veut dire confirmer, faire savoir et transmettre une connaissance".*[136], et ce n'est pas sans tension puisque l'équilibre réel et non théorique des relations entre communauté et individu peut être compromis : *"Mais il convient de le noter : plus notre foi a un caractère privé et personnel, et moins aussi son expression peut prendre le caractère d'une authentique confession. Un véritable confesseur ne voudra jamais jouer le rôle d'un soliste, ni même celui d'un artiste qui fait de la musique de chambre ! Il ne tirera pas l'épée pour défendre et pour répandre sa foi privée, qu'elle*

soit individuelle ou collective, en menant sa petite guerre à lui. La parole dont il témoigne à l'aide de ses paroles humaines est en effet la Parole de Dieu. Et la Parole de Dieu est confiée à sa communauté ; elle est la parole qu'elle entend et prêche".[137]. La prière de chacun n'en est pas moins soumise aux fondements bibliques insérés dans la prière commune, car elle est essentiellement une demande à Dieu et non une illustration de soi-même (Mt 6, 6-9) : *"La raison pour laquelle l'homme prie, lorsqu'il prie bien, est sa liberté devant Dieu. Il s'agit donc de la même raison qui le pousse à observer le jour du repos et à confesser sa foi".*[138], et cela et surtout, sans tomber dans l'illusion des exercices de toutes sortes qui ont pour but de "purifier" l'être, car le prière est toute autre.[139]

Un des chapitres les plus importants de l'éthique barthienne est consacré aux relations entre l'homme et la femme ; sur près de cent trente pages, Barth rassemble l'essentiel de ses arguments autour de l'éthique sexuelle et du mariage. On ne trouvera pas dans ces pages une confrontation frontale avec la psychanalyse freudienne dont il évitera de discuter en profondeur certaines de ses observations anthropologiques pertinentes sur le désir ou d'autres points sensibles sur cette question.[140] Dans l'éthique barthienne, en quelque sorte, la Loi triomphe non pas de façon aveugle, en glorifiant le légaliste dont sa théologie combattra toujours les excès par ailleurs ; mais soyons plus précis, le "commandement" construit, nous dirions "par essence", toute pensée éthique vers une fidélité aux Écritures. Nous pourrions aussi ajouter que dans ce chapitre, le "commandement" qui sert à la construction de l'éthique chrétienne prend théoriquement la forme d'un "impératif catégorique" (non kantien ?) afin que l'on puisse discuter de tous problèmes liés à l'éthique. C'est évidemment le choix épistémologique du théologien, mais peut-il faire autrement dans sa perspective ? Après une lecture attentive des principaux éléments du chapitre qui fait la part des choses entre les conceptions catholique et protestante, à la fois sur le couple et le mariage – qui constituent une unité autonome à laquelle, par principe, ni les enfants, ni la famille dans sa globalité ne participent – il reste que malgré la description très élaborée des principes qui fondent le couple, aucune confrontation aux réalités anthropologiques *in situ* n'est mise en jeu face à ces assertions théoriques tout aussi précises qu'élaborées.[141]

On le remarquera, tout particulièrement dans la poursuite de cette lecture, à quel point Barth sacrifie à la rigueur de son système logique, ici largement essentialiste et fondamentalement aprioriste, l'épaisseur empirique des formes d'unions et de mariages déjà en gestation entre les deux guerres et surtout après la Seconde guerre mondiale. En tout premier lieu, le théologien fonde la différenciation sexuelle, sur l'axe homme/femme, à partir d'une lecture du deuxième chapitre de la Genèse : *"Mais qu'est-ce que le sexe masculin, et qu'est-ce que le sexe féminin ? Il importe, croyons-nous, de ne pas en donner une définition préalable, du moment qu'en cherchant à connaître le commandement de Dieu, nous voulons faire de l'éthique, et de*

l'éthique théologique, et non pas de la psychologie, de la pédagogie, de l'hygiène, etc. En tant qu'ils constituent l'être humain que Dieu a créé et qu'il revendique en le plaçant sous son commandement, l'homme et la femme, considérés chacun pour soi, sont des réalités tout aussi exprimables et inexprimables que celle de l'individu dans ce qui le distingue de l'autre. La nature masculine et la nature féminine sont en effet la forme fondamentale, originelle du "je" et du "tu", c'est-à-dire de l'individualité qui différencie un être humain d'un autre être humain, tout en mettant en évidence ce qui les apparente".[142]. Ainsi, la différenciation sexuelle ne peut se définir que par nature puisque création de Dieu, mais sans une théologie naturelle conséquente ! Elle est indépassable, donc le mariage d'un homme et d'une femme est la seule voie possible et légitime aux yeux de Dieu.[143] La question du célibat fait également l'objet de discutions argumentées à partir des points suivants : *"Car enfin – et c'est ce dont l'éthique protestante n'a guère tenu compte dans son enthousiasme pour le mariage né de la polémique contre le célibat des prêtres et des moines – Jésus-Christ lui-même dont on ne pouvait mettre en doute l'humanité, n'a jamais été marié ; ou plutôt, il n'a pas eu d'autre fiancée, d'autre épouse, d'autre famille, d'autre foyer – que sa communauté, que l'Église. Il a sans doute parlé en termes très clairs du fondement divin du mariage, de son indissolubilité, de sa sainteté (Mc 10,1-12 ; Mt 5,27-31). Il n'a demandé à personne d'être comme lui. Ses disciples et des frères ont d'ailleurs suivi une autre voie, d'après 1 Co 9,5. Cependant, même abstraction faite de l'exemple qu'il donne, Jésus a expressément signalé qu'il existait des raisons pour lesquelles on pouvait choisir le célibat".*[144], et il répond lui-même à cet argument en citant 1 Co 11,11 : *"Dans le Seigneur, la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme".* Cependant, il aura des mots beaucoup durs, entre autres, sur le monachisme : *"C'est dire que, si elles ne correspondent pas à une nécessité provisoire, mais résultent d'une position de principe, toutes les tendances visant la séparation et à l'isolement des sexes, tout monachisme, tout ordre masculin ou féminin (qu'il soit religieux ou profane) constituent indéniablement une désobéissance".*[145], et l'homosexualité sur laquelle il donne un avis tranché, poursuit par conséquent cette désobéissance vers l'"humanité sans le prochain" ou tout simplement vers l'idolâtrie. [146]

Des points éthiques d'une particulière gravité en ces temps de pandémie meurtrière peuvent mesurer toute l'amplitude de la pensée barthienne, ainsi que les paradoxes qu'elle induit : *"On ne peut pas vivre dans l'obéissance en laissant les choses aller au hasard, sans résolution ni plan ni responsabilité. On ne peut pas vivre dans l'obéissance en s'abandonnant au courant. Il n'est pas possible ni permis d'être sérieusement lassé de vivre. Car la vie est toujours une offre : elle attend que l'homme veuille, se décide, se dispose à agir. Or, qu'on le remarque, c'est cela le respect de la vie ; sous l'aspect de la volonté de vivre, ce respect est davantage qu'une spéculation passive sur le mystère de la vie".*[147] Des indications, voire les prescriptions très précises

par rapport aux conduites à suivre, prennent ici toutes leurs significations, tout en réaffirmant l'impératif du commandement *Tu ne tueras point !* (Ex 20, 13) : *"La vie n'est pas un second Dieu, et le respect qui lui est dû n'est pas du même ordre que celui dont Dieu est l'objet. Il s'agit d'un respect limité par ce que Dieu entend demander à l'homme qu'il a élu et appelé. En effet, la vie humaine appartient à Dieu. C'est Dieu qui la prête à l'homme. Et c'est lui qui décide de quelle manière il convient d'en user, en quoi la volonté de vivre doit et ne doit pas consister, jusqu'où elle peut aller et ne pas aller. Et ce que Dieu demande à l'homme ne coïncide pas simplement avec le fait que ce dernier doit vouloir vivre — pour soi et avec ses semblables. Et il le fait. quand cela arrive, il n'est pas permis de refuser de lui obéir. En tant qu'il est le Créateur et le Seigneur de la vie, Dieu a le droit d'agir ainsi, et il sait bien pourquoi : même alors, il n'en reste pas moins le Père miséricordieux, car il a en vue pour l'homme davantage que la vie vécue ici et maintenant. Il a destiné l'homme a la vie éternelle qu'il lui accordera un jour définitivement. C'est vers la vie éternelle qu'il le dirige à travers la vie présente".*[148]

Lancés sur de telles principes, et conséquemment, l'"ascèse pour l'autre", le suicide et l'avortement seront fermement condamnés, mais notons-le, avec quelques nuances, car Barth rappelle simplement l'esprit évangélique exprimé par Jésus et Paul ![149]. Et si nous repensons au contexte de la rédaction de la *Dogmatique*, nous ne pouvons que regarder d'un peu plus près ce qu'il écrira à propos de l'euthanasie et de la guerre, sans déjà préjuger de sa virulence, mais à relire les pages précédentes sur l'avortement, le théologien qualifiera de "sinistrement respectable" l'interdiction d'avorter de l'Église romaine, à la suite de viols commis sur des religieuses allemandes en temps de guerre ; il y condamne vertement son légalisme, mais Barth n'a pas ouvert, ici, de nouvelles perspectives au travail pastoral de l'Église – nous l'avons compris à l'ensemble de la communauté des saints – qui pourrait, peut être un jour, se détourner de cette recherche impérative de la pureté théorique qui confine à l'infamie lorsqu'elle n'entend plus les souffrances de femmes aux prises avec un viol et une décision déchirante qu'elles devront dorénavant porter ; et c'est alors que la désobéissance à Dieu et son Évangile prend une toute autre voie ! Nous ne pouvons pas véritablement être surpris, par contre, en ce qui concerne l'euthanasie, que Barth réaffirme le principe suivant : *"Il appartient à Dieu seul, et uniquement à Dieu, de mettre fin à la vie humaine, et que l'homme ne doit collaborer à un tel acte que sur ordre particulier et tout à fait clair".*[150], et qu'au cours de son analyse, il fasse surgir des questions par ailleurs pertinentes et toujours actuelles ; mais une fois de plus, doit-on le constater, cette approche "morale" de faits de sociétés n'a que peu d'effets dans le quotidien hospitalier, par exemple ou l'accompagnement des profondes détresses humaines. Il est vrai qu'on ne peut mesurer la vérité à l'aune de son emprise sur l'opinion, mais consentir à suivre ou non le commandement de Dieu, pour une chrétien, tel que formulé par Barth,

offre-t-il une réponse au désarroi et à l'angoisse de celui qui épuise force et lucidité à souffrir ? Ce que l'on nous offre ultimement, c'est d'obéir et de consentir à ne trouver aucune réponse !

La guerre, cette ultime passion de l'homme que le théologien bâlois n'a pu évidemment ignorer, occupe plus d'une vingtaine de pages qui débutent déjà par une référence au texte classique d'Emmanuel Kant, *De la paix éternelle*, publié en 1795. De sa lecture, il est évident que de ces belles intentions, il n'en reste rien après deux guerres mondiales dévastatrices et tant d'autres qui n'ont pas tardé à suivre et à s'installer durablement. Par contre, certains croient fermement se dégager de toutes responsabilités à cet égard, et c'est précisément contre ces "principes" que Karl Barth écrit ceci : *"Directement ou indirectement, chacun est devenu aujourd'hui un "homme de guerre", c'est-à-dire non pas seulement un participant passif aux souffrances de la guerre, mais un élément actif dans cette entreprise. Les États et tous leurs ressortissants sont maintenant, et depuis longtemps, les sujets responsables de la guerre ; on ne saurait enlever cette responsabilité aux collectivités, pour la rejeter sur la patrie qui appelle, sur le peuple qui se dresse, sur l'État qui commande, car chaque individu est lui-même la patrie, le peuple, l'État, celui par conséquent qui fait la guerre : c'est lui qui agit quand une guerre sévit, et c'est à lui qu'est posée la question de la justice ou de l'injustice de son action. Le problème de la guerre a pour cette raison son importance dans l'éthique. C'est une illusion pour quiconque de penser pouvoir échapper à cette participation et se conduire en simple spectateur".*[151] Plus aucune illusion n'est possible sur le sort de l'homme dans ce déferlement de violences dont il perd très vite toute maîtrise[152], Barth avait en main les preuves indubitables de la puissance des États modernes à user de cette mystique du sang, par divers principes abstraits et tant d'autres outils de "communication", pour détourner à la fois les libertés acquises à des fins toujours "égocentrés" afin de protéger l'État sous toutes ses formes et ses impératifs. Mais une question se pose à tout instant : *"Comment pourrions-nous dès lors préparer la paix. Comment pourrions-nous travailler dans ces conditions, pour autre chose précisément que pour la guerre, et comment celle-ci ne devrait-elle pas inévitablement éclater une fois ou l'autre ? Telle est la vérité sans fard à laquelle on peut moins facilement échapper aujourd'hui qu'hier".*[153] Répondre à cette question est d'autant plus difficile que les techniques de guerres qui ont sensiblement évoluées, changent définitivement le regard de l'homme sur lui-même et sur le monde qu'il habite.[154] Mais une guerre "juste" est-elle encore possible ? Une longue histoire théologique, trop souvent erratique, peut servir de preuve d'un détour parfaitement conscient du sixième commandement lors de certaines guerres, mais avant tout, l'Église doit affirmer ce principe : *"La tâche normale de l'État, qu'il accomplit d'ailleurs aussi en temps de guerre, consiste, à l'intérieur comme à l'extérieur, non pas à détruire la vie humaine, mais à la conserver et à lui permettre de s'épanouir : c'est là ce que l'éthique chrétienne doit affirmer*

en tout premier lieu et sans relâche".[155] Il faut donc savoir selon Barth que la paix doit être comprise comme la "réalité" que l'État doit contribuer à construite avec l'ensemble de ses citoyens : *"La guerre devient inévitable à partir d'une paix qui n'est pas une juste paix"*.[156] L'engagement de l'Église est clair ; de l'avis du théologien, elle ne doit pas s'engager dans la voie du pacifisme[157] ; toutefois, l'Église se doit à une totale lucidité : *"Mieux vaut pour elle rester trop longtemps à son poste, même si sa cause devait être perdue, que de le quitter trop tôt, pour s'apercevoir plus tard qu'elle s'est montrée infidèle en se laissant gagner par l'agitation générale, puis en participant à une guerre qui aurait pu être évitée, et qui est devenue, de ce fait, un assassinat collectif. La tuerie massive, le meurtre généralisé se cachent toujours derrière cette agitation comme dans le langage de la propagande. Dans aucun cas, et même à la toute dernière limite, l'Église ne devra se trouver parmi les agités et parler leur langage. Au contraire, ces excités et ceux qui les entraînent derrière eux auront besoin, que cela leur plaise ou non, de se heurter à des gens qui viennent d'un lieu tranquille et ferme"*.[158] Sur ce problème éthique précis, Karl Barth qui a connu les tragiques disjonctions d'une Église qui se délitait sous ses yeux, a entendu la rumeur de la folie des hommes, à la manœuvre de cette destruction de l'homme dans sa foi en Christ et le surgissement du néant. Mais l'Église peut-elle servir de ferment à la réflexion en ces temps où elle ne fait plus, pour une part, qu'émettre des poncifs moraux, sans aucune mesure avec toutes ces souffrances qui déferlent de toute part, ou au mieux, qu'elle prenne certaines décisions avec courage, et sans retentissement sur une société où une part des élites politiques, militaires et intellectuelles braderaient volontiers des pans entiers de libertés chèrement acquises pour davantage d'autorité, généralement sans contrepoids ?[159]

Se réconcilier !

La résurrection de Jésus-Christ crucifié est le verdict de Dieu contre l'homme de la chute, celui-là même qui crût qu'il était son propre maître et sauveur. Telle sera donc la vision de l'homme d'un théologien de ce XX[e] sanglant et meurtrier, qui nous rappelle, ce que nous avions mentionné précédemment[160], que l'imperfection de l'homme n'est pas le péché, compris comme l'ultime transgression : *"L'homme peut donc parvenir à comprendre et à reconnaître qu'il est un être limité, besogneux, imparfait. Il peut devenir conscient de la problématique de son existence d'homme. Mais, pour autant, il n'est pas encore devenu conscient – il s'en faut de beaucoup – de son être pécheur, en contradiction avec Dieu, avec le prochain et avec soi-même. L'imperfection et la problématique de son existence ne sont pas encore – et de loin ! – son péché. Elles ne sont que sa limite. Comment parviendrait-il, dans le cadre de son autocompréhension de soi, à s'accuser de la contradiction dont nous parlons, c'est-à-dire à se tenir pour un sujet non point*

seulement imparfait, mais mauvais, et à confesser qu'il est définitivement et totalement coupable devant Dieu, coupable vis-à-vis de son prochain et de lui-même" ?[161] Par son interprétation des premières pages de l'*Institution de la religion chrestienne* de Calvin d'où l'on pourrait extraire un examen de soi très proche du Γνῶτι σεαυτόν, Barth analyse ces moments de confusions historiques du christianisme, y compris de la Réformation[162], entre la *lex naturae* qui s'installe graduellement comme une *lex æterna.* L'ascèse chrétienne se retrouve ainsi dans une impasse lorsque des théologiens, des hommes et femmes de foi croient y voir un outil non seulement de dévoilement du péché de l'homme, mais de correction voire, un nouvel étalon de mesure de leurs infidélités ou un ensemble sacralisé de normes, par définition, immuables[163] ; de là, l'insistance du théologien bâlois à ne pas confondre péché et imperfection. C'est alors qu'il pose le problème de la manière suivante par cette affirmation qu'il développera en quatre points :[...] *"que l'homme est l'homme du péché, ce qu'est son péché et ce qu'il signifie pour lui, on le connaît lorsqu'on connaît Jésus-Christ. Seulement alors et réellement alors.*[164] Nous nous en tiendrons uniquement à souligner dans ce texte, ce qui charpente ce principe qu'il ne cessera de développer, par cet extrait à la fois court et précis : *"L'existence de Jésus-Christ est le lieu où le péché humain se présente sous sa forme absolument nette, mûre et sans la moindre équivoque. Le péché consiste toujours et partout, pour l'homme, à attenter à Dieu et à tuer le frère. L'homme devrait toujours et partout reconnaître et confesser (avec la question 5 du Catéchisme de Heidelberg) : "Je suis de nature enclin à haïr Dieu et mon prochain". Et il est toujours et partout vrai que, par là, il se rend coupable d'autodestruction, de trahison à l'égard de sa propre nature, que Dieu lui a donnée en le créant et qui est bonne".*[165] En fin de compte, deux points ressortent et demeurent incontournables à la pensée barthienne du péché et de façon concomitante, à une réconciliation possible de l'homme pécheur avec Dieu : *"En un mot, Jésus-Christ est le prototype éternel et fraternel de chaque être humain. Il est la lex æterna véritable et vivante qui ne réside pas dans nos cœurs ou nos consciences, mais qui nous domine et qui, loin de dépendre de nos explications, s'explique et prend force de loi par elle-même, parce qu'elle est non pas une idée, mais une personne — non pas une lex æterna, mais le iudex æternus".*[166], et tout est alors possible à partir de ce qui suit : *"Dans la foi en lui, c'est-à-dire dans la connaissance de la foi et par conséquent dans tout ce que nous devons penser de nous-mêmes et des autres hommes à partir de là, nous ne pouvons pas revenir en arrière, nous placer en deçà de cet accomplissement".*[167]

Certes, les deux concepts de *péché* et d'*imperfection*, bien qu'établis dans le récit théologique de Barth, et ce qu'il en dira à partir de l'*ὕβρις*, la démesure ou orgueil (la *superbia* latine)[168] exige davantage d'éclaircissements par rapport à ce qui précède, car ne l'oublions pas "le péché est l'orgueil de l'homme", et persiste donc la question éthique qui est bien celle de l'anthropologie qu'elle installe peu à peu dans le système barthien : par exemple, le

fait que l'homme s'oppose à Dieu, se mettant ainsi en situation de pécher et cela associé à une civilisation qui se vide de toutes références à Dieu, cela produit-il pour autant des hommes, des femmes et des sociétés prêtes à toutes les démesures, aux violences arbitraires, à la décomposition des mythes d'origine et, pour les théologiens, philosophes et idéologues les plus conservateurs, au déclin des idéaux civilisateurs "chrétiens"(sans guillemets pour ces derniers) ? La question reste ouverte chez Barth, même lorsque cette même analyse se reporte sur l'Église, d'une simple hypothèse surgit alors une certitude ![169] S'il y a une détermination que l'on peut attribuer à l'homme, selon Barth, c'est de "vouloir toujours avoir raison" et de persister sans relâche, à être son propre juge et celui du monde dans lequel il vit ; autrement dit, il s'érige sans cesse en arbitre du bien et du mal : *"L'homme ne saurait descendre plus bas qu'en voulant s'élever au rang de juge par son désir de connaître le bien et le mal. Car il se trouve que ce que l'homme veut par là est aussi et précisément le mal objectif. Bien entendu, non seulement il est persuadé qu'il ne fait pas le mal, mais encore il pense qu'il accomplit le bien, ce qui lui est ordonné, la seule chose nécessaire et bonne. Sous la forme qu'il revêt ici, le péché semble réellement exclure tout laisser-aller, toute forme de légèreté ou de désordre. Il prend un air de gravité pathétique, il se présente sous les dehors de la responsabilité la plus profonde, de la conscience du devoir la plus rigoureuse, de la vertu la plus éclatante et la plus combative. Comme juge du bien et du mal, l'homme veut, en effet, intervenir en quelque sorte aux côtés de Dieu pour défendre le cosmos dans toutes les dimensions contre les assauts du chaos, du désordre et de la ruine. Se prenant lui-même pour un des chérubins brandissant l'épée flamboyante à la porte du paradis ou, tout au moins, pour une sentinelle montant la garde sur les murs de Jérusalem, il entend faire de l'ordre par le oui et le non qu'il prononce, par ce qu'il construit et ce qu'il détruit — pour l'honneur de la causa Dei et de sa propre cause".*[170] Cette inclination de l'homme de vouloir s'aider lui-même sans que puisse intervenir qui que ce soit, l'éloigne d'une vérité dont il pourrait avoir besoin lorsqu'il sera à la recherche de la liberté en Christ, mais il s'épuise en vain à recréer pour lui-même et ses semblables, un mirage qui lui ressemblerait ; c'est ce que rappelle le théologien simplement et sans apprêt : *"Mais Dieu n'est pas ce despote, il n'a aucun trait commun avec le Zeus de Prométhée ; de toute éternité, il est le Dieu de l'homme, le Dieu qui aime l'homme ; et sa puissance est tout entière celle de sa grâce tournée vers l'homme. Mais peut-être ce dernier craint-il que Dieu ne soit un être suprême, enfermé dans une zone lointaine et parfaitement impuissant ? Peut-être se dit-il que Dieu ne peut pas le comprendre, comprendre son humanité et ses besoins, être près de lui et l'aider réellement" ?*[171]

Le regard que peut porter Karl Barth sur l'histoire des hommes ne peut qu'être marqué, d'une part, par le poids des idées "historicisées", diffusées tout au long des siècles par le christianisme, et d'autre part, mais surtout, par ce siècle inouïe de violences destructrices que fut le XXe siècle, mais, au

juste, que serait donc le jugement de Dieu sur l'histoire universelle :[172] Il ne sera guère plus tendre avec le *progrès*, propos d'ailleurs que l'on entend toujours avec beaucoup d'insistance chez certains contempteurs du présent qui répètent *ad nauseam* tous les arguments anciens qui témoignent, à l'évidence, de la profondeur de leur panique morale. Malgré quelques points de convergences, le récit barthien n'est pas construit sur le même socle, toujours théologique, et son scepticisme ne peut conduire en aucune manière à un quelconque nihilisme ou à une édifiante nostalgie.[173]

C'est ainsi que que la chute n'est en aucune manière un destin, et moins encore une illusion : *"Adam n'est pas un destin que Dieu a suspendu au-dessus de nous. Il est la vérité sur nous-mêmes, que Dieu connaît et qu'il nous dit. Le lien entre lui et nous, entre nous et lui, ne repose donc pas sur une pragmatique interne au monde, et il n'est pas à démontrer à partir de là ; on ne saurait l'expliquer par l'existence d'une transmission qui se produirait entre lui et nous. C'est Dieu qui le constate. C'est la Parole de Dieu qui donne à l'humanité ce nom et à l'histoire ce titre. C'est la Parole de Dieu qui fait que tous les hommes forment une unité avec celui qui est leur "primus inter pares". C'est la Parole de Dieu qui condamne sa désobéissance et en même temps la nôtre aussi. C'est la Parole de Dieu qui nous interdit de rêver, soit à un âge d'or qui aurait existé jadis, soit à un progrès réel au sein de l'humanité et de l'histoire adamiques, soit à un état futur de perfection universelle — c'est-à-dire de mettre notre espérance ailleurs que dans la réconciliation accomplie en Jésus-Christ".*[174] C'est d'ailleurs, après le jugement de Dieu, implacable, faut-il le préciser, que l'acquittement et la justification de l'homme pécheur est possible.[175]. Mais, qu'est-ce que l'homme justifié ? En fait : *"La justification place l'homme dans la situation de celui qui espère".*[176], et cette question hante depuis longtemps tout homme vivant cette foi ;[177] toutefois, la réponse est d'une simplicité qui n'achèvera jamais d'interroger quiconque aura lu Paul et les Réformateurs, précisément par cette formule consacrée : *"La justification de l'homme est sa justification par la foi seule".*[178], et encore, faut-il savoir ce qu'est la foi véritable, c'est alors que Barth avancera cette courte définition : *"La foi est l'humilité de l'obéissance".*[179], à laquelle il ajoutera : *"Or, la preuve que constitue l'homme justifié et à laquelle la foi se tient, est Jésus-Christ crucifié et ressuscité, le Seigneur vivant qui accomplit, reçoit et révèle la justification de tous les hommes. C'est en lui que le jugement de Dieu sur l'homme a eu lieu, c'est en lui que le verdict qui acquitte l'homme a été rendu".*[180]

L'humanité de Dieu

"La foi chrétienne est le jour dont l'aube signifie aussi que la nuit mystique a pris fin".[181]

Le paradoxe de l'homme pécheur, donc contraint, et la liberté qu'il acquière par la foi,[182] se tend au moment d'une décision éthique qui engagera toujours

sa responsabilité à la fois devant les hommes et devant Dieu. Karl Barth interroge d'ailleurs tout au long de sa *Dogmatique*, les fondements chrétiens de la décision éthique, apportant densité et clarté à ce qui la construit, mais la campe dans un absolu, certes, systématiquement logique, – et que les conditions historiques du récit expliquent en partie – ce qui peut paradoxalement situer cet homme libéré dans l'impasse d'une complexité croissante que ni la foi, ni la théologie n'arrivent à lever lors d'une décision concrète de vie ou de mort. L'ironie qu'exprime la citation d'Hilary Putnam, au début de ce texte, dit tout le tragique de la décision éthique dans un espace sans un dieu explicite et le théologien bâlois dans son effort engagé et soutenu d'une refonte systématique de la théologie chrétienne, non seulement issue de la Réforme mais qui aussi la traverse, dit également tout le tragique de la capacité de destruction de l'homme.[183] Depuis lors, plusieurs théologiens et éthiciens répondirent à la théologie éthique barthienne, dont Eric Fuchs, que nous aimerions citer pour conclure, mais nous ne pouvons notamment qu'observer dans le texte de Fuchs, un héritage subséquent ou du moins des questions sensibles qui en émane, par rapport à certains "absolus" barthiens.[184]

S'agit-il vraiment, ici, de conclure lorsqu'une pensée éthique engage à un tel niveau de réflexion sous tous les plans de la recherche de la "vérité" chrétienne qu'ils soient historique, théologique et philosophique ? Dans un très court texte[185], Karl Barth rectifie ou précise certains éléments de sa *Dogmatique*, ce que l'on pourraient effectivement comprendre comme un *retournement*, sans toutefois passer au désaveu d'une part de sa théologie[186] ; il engage ainsi la notion d'humanité de Dieu contre une part de ses propres critiques, quelquefois trop cinglantes, et de son propre aveu, contre des notions ou courants théologiques qui ont précédé sa réflexion, ce qui se déploie de la façon suivante : *"L'humanité de Dieu et la connaissance qu'on peut en avoir appellent la pensée et le témoignage chrétiens, notamment la théologie, à adopter une attitude et une orientation précises. Leur objet ne plane jamais au-dessus du vide, ni ne s'exprime sous la forme d'une pure théorie. La théologie n'établira jamais, ni ne pensera, ni n'enseignera des vérités reposant sur elles-mêmes ou qui se mettraient elles-mêmes en mouvement : jamais il ne s'agira pour elle d'énoncer une vérité abstraite sur Dieu, sur l'homme ou sur leurs relations. Elle se refusera à constater seulement, à réfléchir, à établir des références sous la forme d'un monologue. Disons-le en passant : il n'existe pas d'imagerie théologique. L'humanité de Dieu, justement, ne se laisse pas fixer dans une image — tout simplement parce qu'elle est un événement. Dans son essence ; lorsqu'elle dépend vraiment de son objet, la théologie est une prière et une prédication. Elle ne peut s'élaborer, par conséquent, que par un dialogue".*[187]

Chapitre 5

Quelle Église ?

"*Comme ainsi soit que Sathan vous eust basti un labyrinthe d'un infinité de scandales...*"[188]

"*Qui est scandalize, que ie n'en soit brusle*" ? [189]

De quelle Communauté s'agit-il ici, alors qu'elle se délite ? Et nous ne pouvons en minimiser les effets et moins encore les aspects tragiques que des hommes et des femmes engagés ressentent et vivent, pris dans ses rets aussi divers qu'intimes. Nous ne pouvons plus comprendre et vivre en cette Communauté de foi dans cette illusion récurrente de temps immémoriaux et confortables, entre les chimères d'une paix que l'on voulait jadis partagée[190] et les violences commises, "Bible en main", qui dévoilent cet inextinguible déversement de gorgones ![191] Certaines théologies sont-elles en cause ? De toutes évidences, elles le sont, mais de ce constat simple et précis, on s'acharnera ça et là, à en défaire les traits pour toujours et davantage s'assurer que l'*Imperium sanctum* ne soit ébranlé.

Les Réformateurs en ont déduit que l'on ne pouvait plus confondre, à raison, l'Église-État investie du sacré, et la communauté spirituelle de tous les saints, malgré la croyance séculaire que l'on disait fondée sur le martyr de Pierre et de Paul dans la capital de l'Empire ; le mythe ne pouvait "éternellement" résister à la butée des Évangiles ! C'est précisément sur cette conviction que Christ ne peut être que scandale puisque sans lui, l'idole sous toutes ses formes ne pourrait que resurgir,[192] et ainsi laisser s'installer une conscience endormie où la raison et le jugement n'agissent plus ; il est donc celui qui brise toutes idoles par sa parole prêchée, par sa mort infâme préparée par la trahison des hommes et sa résurrection à laquelle la raison sans cesse résiste.

Calvin, après avoir longuement parlé des errements du christianisme, des persécutions et des problèmes de l'Église qu'il dirige, dresse un portrait de ce que devrait être cette communauté des saints guidée par l'Évangile : "*La Chrestienté requiert que nous soyons enfans, non pas de sens, mais de ma-*

lice. Le tout est, que nul n'apporte en l'Eglise de Iesus Christ une vaine confiance de son engin ou sçavoir, que nul ne soit enflé d'orgueil, ou preoccupé d'un degoustement, pour repousser ce que l'on luy propose devant qu'y avoir bien pensé".[193]

Nous tenterons par ce court article de rester au cœur même de ces trois tomes longuement cités de la *Dogmatique*, et d'extraire l'essentiel d'un travail à la fois théorique et pratique qui analyse, avec une rare amplitude, tous les aspects de problèmes jadis rencontrés lors des différents ministères de Karl Barth qui n'a pu que constater, avec effroi et lucidité, l'effondrement d'un monde – le sien en occurrence et celui de millions de personnes –, par la destruction de l'Europe et la banalisation des crimes d'État, ainsi que la chute d'Églises chrétiennes dont il fera un diagnostic impitoyable.

Communauté des croyants

Il y a aura toujours tension, quelquefois créatrice, à laquelle se doit de répondre chaque génération au jeu imparable de l'ordre et du désordre du monde et de l'Église comme communauté finie que l'espérance de l'Évangile permet non pas de dépasser, ce qui demeure l'ultime erreur de la théologie chrétienne, mais cette même réponse se doit avant tout de penser afin que vive cette foi que Barth place sous la lumière du Saint-Esprit ou Esprit de Dieu et de Christ, à la fois puissance de réveil et de rassemblement qui permet à l'homme de participer à l'œuvre de réconciliation de Dieu. On le verra et l'histoire des hommes d'Églises le corrobore, la tâche qui consiste à comprendre ce monde dans la foi et trop souvent à faire silence tellement la folie des hommes est sans pareil, peut compromettre à jamais cette quête de clarté, de vérité et cet espoir ou cette espérance d'une vie meilleure, même au sein d'une communauté de pécheurs. Notre temps restera sans doute marqué par l'abjection, et de surcroît pétri et durablement ravagé par l'opprobre, car de ce siècle tragique que fut le XXe siècle, l'impression persiste, sinon la conviction que les Églises, tout particulièrement, n'en ont rien retenu ; il est inutile ici d'en décrire tous les actes et les paroles d'usurpateurs et autres fondés de pouvoirs qui dévoyèrent toute confiance en cette Parole qui appela tant d'hommes et de femmes à la Lumière que les évangélistes rappelèrent avec force aux incrédules, mais surtout à tous ceux et celles qui en tiennent les clés.

L'Église comme communauté des croyants ne peut être qu'imparfaite, mais cela dit, ce qui ne peut nullement soulager les consciences, il y a ce "quelque chose" que l'Évangile met au clair qui nous somme de voir, de comprendre et malgré tout d'annoncer. C'est pour cela que Barth non seulement insiste, mais fonde l'Église sur ce seule principe : *"Le Saint-Esprit est la puissance de réveil par laquelle Jésus-Christ a créé et renouvelle continuellement son corps, à savoir sa forme d'existence terrestre et historique : l'Église une, sainte, universelle et apostolique".*[194] ; ce n'est pas sans rap-

peler que certaines Églises issues de la Réforme, après l'impulsion fondatrice, furent parfois atteintes par une succession d'erreurs d'appréciation et de discernement, ainsi que par un certain docétisme, comme le traduit le théologien ![195] Soulignons par cette citation que l'Église se construit sur un paradoxe qui ne peut évidemment échapper au monde, mais les illusions de la toute-puissance sont pugnaces.[196] Afin de bien rappeler que Christ est au centre de toutes constructions humaines liées à la communauté ecclésiale, il réitère ce principe qui ne le quittera plus : *"La communauté est la forme d'existence terrestre et historique de Jésus-Christ lui-même"[...] "C'est parce que Jésus-Christ existe que la communauté existe elle aussi ; elle est parce qu'il est. Tel est son mystère ; tel est son être, qui n'est visible que pour la foi dans une troisième dimension".* [197] Par le Symbole de Nicée, Barth entreprend une relecture de ce texte canonique et de la tradition historique du christianisme : ainsi, l'unité telle qu'entendue au XXe et XXIe siècles se serait enfermée dans l'impasse d'une "Église générale" qui régirait de sa propre autorité les Églises dites "partielles", mais le temps a bien révélé l'impasse d'une telle perspective ; en fait, il ne peut y avoir d'hégémonie que Christ et nulle institution ne peut fonder par elle-même l'universalité de la parole et de la foi en Christ : certaines résistances institutionnelles nous l'ont bien fait comprendre par le document *Dominus Jesus* qui a le mérite d'être sans ambiguïté sur les velléités romaines, marquant très clairement la fin des espoirs fondateurs du Concile Vatican II que Karl Barth a accompagné avec joie et lucidité. Toutefois, les débuts de ce dialogue fructueux et les initiatives des uns et des autres au renouvellement de la théologie et de l'ouverture vers une prière commune à tous chrétiens auront peut-être déterminé l'impossibilité d'un retour des anathèmes et des actes violemment séparateurs ; les siècles à venir auront sans doute à l'infirmer ou à le confirmer ! C'est précisément à cette question de l'*una ecclesia* que le théologien s'interroge sur les exclusions scandaleuses ; mais les particularismes et l'histoire réformatrice du christianisme qui a certes érigé des murs séparateurs, n'ont pas à être condamnés[198] pour ce qu'ils ont cru être, dans la vérité, leurs chemins d'une foi authentique ; plus simplement, certaines crispations sont révélatrices d'humanité, mais la violence séparatrice sous le regard du Christ ne relève plus des Évangiles.[199]

Le théologien bâlois a constamment pensé et repensé toute la question du baptême avec une telle perspicacité que nombre de théologiens ont refusé de comprendre ou de suivre et que dire des institutions ecclésiales, trop souvent intellectuellement sclérosées, d'en admettre la pertinence[200]. Par cette ouverture vers l'un des deux sacrements reconnus par les Églises de la Réforme, Barth ne voulait qu'entrer en discussion sur les conditions de la *catholicité* ou plus exactement de la théologie qu'elles supposent alors que l'Église romaine se déclare "catholique" comme une de ses caractéristiques exclusives ; mais vis-à-vis de cette prétention à l'universalité, que certains diraient "usurpée", il est vrai que les Églises de la Réforme ont renoncé tout

au long de leur histoire à réfléchir sur ce point, alors que leur *catholicité* était authentique. A cela, il y a diverses remarques que le théologien précise sur l'universalité : *"Mais la communauté catholique, universelle, c'est-à-dire la vraie communauté de Jésus-Christ, est l'Église également dans son rapport avec ses membres, les chrétiens. Le chrétien est d'abord membre de la communauté chrétienne, et c'est ensuite et comme tel seulement qu'il est personnellement un chrétien par son être et son comportement particuliers. Cela signifie : la foi chrétienne est d'abord la foi de la communauté chrétienne, et c'est ensuite et comme telle qu'approuvée et partagée par eux, elle est la foi des individus".* Un autre aspect qui retient logiquement l'attention du théologien ne peut être que la succession apostolique qu'il aborde frontalement : ainsi, après avoir décrit non sans ironie une succession apostolique construite sur une "jurisprudence surnaturelle", il en conclue de la façon suivante : *"L'apostolocité, c'est-à-dire la vraie Église, serait dès lors quelque chose que l'on serait à même de constater simplement en consultant la liste des évêques transmise par la tradition, liste dont on parviendrait à démontrer l'authenticité par un examen historico-critique de cette tradition et que, dans le cas le plus favorable, la découverte de reliques d'apôtres pourrait finalement venir confirmer. Il est évident qu'alors le Saint-Esprit et la foi ne seraient pas nécessaires : il ne faudrait qu'un peu de savoir archéologique – non critique ou critique suivant le cas".*[201] La conclusion n'en est pas moins très claire quant au principe d'une Église une, catholique et apostolique qui n'est exclusif à aucunes Églises historiques, mais en second lieu, la question du temps de l'Église surgit, en particulier dans ce temps intermédiaire entre la Première parousie, celle de la révélation de Pâques aux disciples et la Seconde attendue dans l'espérance. C'est précisément ce temps que les communautés chrétiennes vivent depuis plus de deux mille ans avec leurs faiblesses, que Barth qualifie d'"ontologiques", mais avec une certaine indulgence vis-à-vis de nombreux crimes aux répercutions durables et désastreuses[202], mais seule la foi en Christ constitue sa force : *"C'est dans la foi seulement qu'elle peut être forte à partir de ce qui marque son origine – forte au point d'être capable de triompher de toutes les difficultés et de renverser tous les obstacles. Sans la foi, nous voulons dire : si elle devait marcher ici tant soit peu par la vue, elle ne pourrait qu'être faible, mortellement faible".*[203]

Sola Fide a été un des principes au cœur de la Réforme et Barth le rappelle en d'autres mots, comme l'élément essentiel qui fonde l'Église ; ce qui paraît d'emblée évident, ne peut l'être, du moins de l'extérieur de la vie de foi. Il tentera donc d'en définir certains éléments anthropologiques : *"La foi est une activité humaine qui, dans sa spontanéité, sa liberté même, n'est comparable à aucune autre. Mais elle existe "dans un rapport", elle est lié à un objet, à une réalité qui, se trouvant en face du croyant, est clairement distincte de lui, ne saurait se réduire à sa foi ni a son existence de croyant ; et encore bien moins peut-il s'agit d'une réalité qui n'aurait de*

consistance que dans l'existence du croyant, qui en procéderait, qui subsisterait ou s'écroulerait avec elle. C'est le contraire qui est vrai : la foi existe et disparaît en même temps que son objet. Elle en dépend entièrement".[204] ; ce rapport entre Christ et le croyant, entre celui-ci avec le monde et l'Église qui reçoit et met en forme ce lien inédit, exige que la foi *pro me* du croyant, tout à fait légitime par ailleurs, s'accomplisse, voire qu'elle s'incarne dans la communauté des croyants, exactement comme Paul l'exprime dans Galates (2, 20) : *"Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi"*, car la foi n'est pas que privée, c'est la communauté qui la révèle à elle-même par ce rapport à la Parole de l'Esprit de Dieu. Certes, l'homme pourra changer le cours de son existence par sa réponse, dans une complète liberté à laquelle l'Esprit lui donne accès, mais il ne pourra qu'errer et fuir dans les voies sans issue qu'il poursuit sans cesse, s'il se met en tête d'imiter Jésus-Christ dans un effort insensé de l'atteindre par des voies spéciales ou privilégiées.[205] Devra-t-il aussi comprendre que sa situation de pécheur est complète, et par conséquent, cette prise de conscience lui aura ouvert le chemin de la foi et, par celle-ci, des connaissances nouvelles l'ouvriront à une authentique vérité de lui-même par Christ.[206] La vie de foi n'est pas un long chemin de mortifications qui rassure une mauvaise conscience, toujours anxieuse de son impureté, mais plutôt de renoncements ou de choix qui départagent, tels que le traduit Paul ; la foi ne peut être que guérison, ce que Barth appelle le *"rétablissement de mon droit à la vie"* que l'homme reçoit comme une grâce de Dieu dont il n'est nullement le créateur.[207]

Édification de la communauté

"Certes la foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance ; et icelle non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté".[208]

En quoi consiste ce que Barth nomme l'édification de la communauté et l'amour chrétien, tous deux formant la sanctification, laquelle est au cœur de la réconciliation du monde avec Dieu ? Tout d'abord, il rappelle l'importance de l'Esprit de Dieu dans le développement concret de la communauté et il s'interroge à partir du concept d'Église réelle/Église fictive sur tous les aspects de ce que signifie la réalité de l'Église dans le monde. *"On ne parviendra cependant jamais à voir l'Église réelle aussi directement que l'on peut voir un État dans la personne de ses concitoyens et de ses autorités, dans l'existence de ses rouages, de ses organes, de ses lois et de ses institutions. On peut voir sans doute directement des membres et des autorités, des constitutions et des ordonnances, des dogmatiques et des cultes, des sociétés et des institutions ecclésiastiques – des hommes d'églises avec leur politique d'église, ainsi ce que l'on appelle un peuple, un art et une presse d'église – et tout cela dans le contexte de nombreuses pages d'histoire ecclésiastique ! En fait, où l'Église réelle serait-elle visible sinon en tout cela ? Dans le cas*

contraire, elle ne serait pas visible du tout ! Que dire, en effet, si ce "quelque chose", qui prétend être l'Église et que tout le monde peut voir dans les phénomènes que nous venons d'énumérer ; n'était pourtant que l'Église fictive, dans laquelle un vouloir et un faire humains, soi-disant déterminés et façonnés par Dieu, voudraient simplement se mettre en valeur ? Oui, que dire si ce qui est visible dans notre tableau n'était malgré tout qu'une "société religieuse" ?[209] De ces observations pertinentes sur l'Église historique, son édification s'élabore avec l'humanité de tous les pécheurs qui la constituent[210] et dans un autre ordre, c'est-à-dire que repensé par l'Esprit de Dieu, il relève, certes du monde, mais avant tout de Dieu dans un temps qui lui appartient[211], que le théologien a rappelé maintes fois comme la conséquence d'une obéissance libre et fidèle à Dieu.[212]

Mais Barth insiste sur ce qu'il considère au centre de l'édification de la communauté, c'est-à-dire le culte.[213] Cependant, des dangers menacent la communauté des Saints : de l'extérieur, les persécutions politiques et aussi ecclésiastiques, l'indifférence religieuse et une sécularisation que l'Église même pourrait faire sienne sous l'emprise d'une époque donnée ; de l'intérieur, les pires menaces peuvent s'installer *à demeure* au moment où l'Église "[...] *peut se méfier de la grâce de Dieu par qui elle existe et en qui elle vit, pour lui substituer une quelconque "meilleure connaissance". Elle peut, comme un enfant gâté, se lasser de la grâce ; elle peut se cabrer contre la souveraineté dans laquelle elle prétend régner et gouverner par la grâce, parce qu'elle convoite une majesté et une grandeur propres".*[214] Quant aux menaces internes, il y a un élément constant dans les analyses de Karl Barth tout au long de la *Dogmatique*, c'est qu'il ne cessera jamais de dire et de souligner, souvent avec ironie, tous les aspects de l'ὕβρις chrétien et ici, ce qu'il identifie comme de l'auto-glorification, contre laquelle il ajoute ce principe : *"Nous avons déjà dit que l'on ne devait pas inverser les termes de notre thèse initiale : la communauté n'est pas le Christ, elle n'est pas le royaume de Dieu".*[215], et les réponses à ce qui précède, ne peuvent être que les sacralisations sous toutes leurs formes[216] et le conservatisme comme ultime refuge[217]. Alors, comment donc contrer ces tendances ou ces voies qui ouvrent à la mort cette Parole vivante ? C'est ainsi que Barth réplique par ce qui suit, ce qui ne surprendra aucun lecteur : *"L'Écriture seule, toujours neuve, a constamment parlé d'une manière saisissante, souvent même quand on abusait d'elle et qu'on y comprenait rien. Et ce ne sont pas les chrétiens qui l'on fait parler, même pas dans leurs lectures ou leurs études bibliques, moins encore avec leurs principes scripturaires : c'est la Bible elle-même qui a parlé et parle encore. Elle a maintenu et maintient la communauté, souvent par des chemins surprenants et par des détours, souvent à la confusion de ses lecteurs les plus fidèles et les plus attentifs, et parfois, indirectement, sous la forme de l'écho qu'elle a suscité dans le monde profane et à l'ouïe duquel l'Église a dû apprendre à l'écouter tout à nouveau. Partout, autour de l'Écriture, la communauté d'auditeurs de sa Parole, la communion des*

saints, menacée par un grand danger, se réforme, se consolide, se reconstitue, se retrouve placée sur un fondement neuf et solide, alors que tout semble chanceler autour d'elle".[218] L'amour chrétien fait ici l'objet d'une longue analyse qui nous plonge dans les méandres d'un débat très ancien au sein du christianisme qui est celui de la tension entre deux concepts que sont l'ἔρος et l'ἀγάπη, que le théologien situe dans le couple antithétique différence/opposition.[219] Mais, il y a beaucoup plus, dans la définition qui suit : *"Aimer au sens chrétien du mot, c'est accomplir le mouvement qui aboutit, en son point culminant, au don de soi. Et ce mouvement, inséparable de la foi (comme de l'espérance, etc.) et qui est accompli en même temps qu'elle, est l'action qui marque la vie chrétienne chaque fois sous tel aspect spécial et, finalement, dans son ensemble. Son exécution est le problème particulier de l'amour chrétien".*[220] Ce n'est pas tant la question du don qui pose ici problème dans la théologie barthienne, mais plutôt cette tension antithétique, historiquement construite,[221] qui a fait de l'ascétisme chrétien, aux accents plotiniens, une impasse qu'un certain christianisme, par le martyre et autres châtiments volontaires, portèrent jusqu'aux extrêmes de l'*immolation de soi* ; ainsi, la sanctification se ferait au prix du corps, objet même de l'impureté de l'ἔρος, mais que dire de l'éthique qui la soutient ![222] Barth, par étapes successives, évacue cette tension antithétique afin de sublimer l'ἀγάπη de l'ἔρος, autrement dit de libérer le "deuxième amour" du premier, tourné vers Dieu uniquement, car l'ἔρος ne serait que capture, possession, pouvoir sur l'autre, donc égoïsme : *"Comment l'amour-agapé fondé sur le oui de Dieu à l'homme et l'amour-éros fondé sur le non de l'homme pourraient-ils être de quelque manière des partenaires égaux ? Là où l'amour chrétien se manifeste l'autre amour ne peut que s'effondrer. Là où il se lève comme un soleil, les ombres et les brumes des vallées ne peuvent que reculer et se dissiper".*[223] La synthèse des fondements de l'amour, de son action et de son caractère repose sur un commentaire détaillé du XIIIe chapitre de la Première lettre de Paul aux Corinthiens, non sans informer le lecteur des précarités du chrétien, toujours pécheur et des risques mortels qu'encourt sa communauté.[224]

L'Église et ce que le mal entraîne.

> *"Le monde existe replié sur lui-même et tourné vers lui-même, mais – différent par là visiblement de lui – l'Église ne saurait exister ainsi".*[225]

Barth affirmera avec une constance renouvelée que la théologie pourrait être remise en cause, et que son analyse de la situation du christianisme se fera toujours en "mode théologique", ce qui exclura d'emblée toutes formes de critiques étrangères à la théologie et cela d'autant plus, ici, que la question de la situation, de la présence de l'ἐκκλησια dans le monde doit être pensée comme appartenant à un ensemble qui dépasse le monde perceptible, mais

avant tout du côté d'un ordre digne de la toute-puissance créatrice de Dieu, sous sa forme illimitée qu'est le κόσμος[226] ; c'est d'ailleurs ce que formule le théologien par ce principe fondateur : *"Le Dieu qui agit et se révèle en Jésus-Christ – personne ni rien d'autre – est seul "à régner et à tenir le sceptre". Son vouloir et son faire précèdent le devenir cosmique, et celui-ci ne peut que les suivre. Son vouloir et son faire l'accompagnent, en sorte que sans Dieu rien ne peut se réduire, que ce soit dans les grandes et petites choses, dans l'ensemble ou dans le détail, dans la nécessité ou la contingence relatives de l'histoire, dans son ascension ou sa décadence, dans ses possibilités, ses réalisations et ses achèvements. Son vouloir et son faire déterminent aussi l'avenir, si bien que toutes choses tendent uniquement vers Dieu, vers le but qu'il leur a fixé, et que tous les êtres ne peuvent espérer qu'en lui pour qu'il leur donne la nourriture en son temps (Ps 104, 27)".*[227], tout en clarifiant ce que la communauté doit en penser afin d'agir contre tout ce pourrait obscurcir sa voie ![228]

Ainsi, qu'en est-il de la question du Mal dans la création de Dieu ? Il y a une réponse tout à fait adéquate que développe la logique barthienne qui parlera davantage du néant comme ultime tentation de l'homme vers la destruction : la *confusio hominum* peut être la clé de la résistance de l'homme à la grâce de Dieu, ce qu'il décrit de la manière suivante : *"Si la "confusio hominum" n'échappe pas à la "providentia Dei", mais lui est subordonnée, si, en face d'elle, elle est finalement impuissante et lui est totalement soumise, elle n'est cependant pas fondée en elle et, dans sa dénature, il est exclu de l'en faire dériver. Elle se présente, au contraire, chose suffisamment inquiétante comme un phénomène issu d'une réalité obscurément et absurdement singulière, phénomène qu'il ne faut pas négliger, ni contester, mais qu'il s'agit de voir avec lucidité dans tout ce qu'il a d'inexplicable, parce que, sans cela, toute considération "sub specie aeternatis" pourrait glisser sur la pente fatale d'une interprétation optimiste du monde".*[229] Cela dit, Barth ne peut concéder quoi que ce soit aux illusions de l'homme qui se croirait saint, non pas par la foi seule, mais par une *Imitatio Christi*, car l'imiter ne lui donnerait, en miroir, qu'une image flatteuse de lui-même. Il souligne également la force pécheresse de l'homme qui, avec détermination, l'éloigne de Dieu, – ce dont la Bible témoigne avec éloquence – le condamne à ne plus ressentir ni comprendre la présence de Dieu par Christ dans le monde.[230] Cependant, la communauté ne doit jamais céder à toutes ces inclinations qui la convaincraient de sa faiblesse[231] et qui la conduiraient à une forme d'absence ou de retrait du monde ; elle se doit d'être visible, incarnée dans l'histoire universelle des hommes avec la force qui lui révèle Dieu par Christ,[232] dans un constante lucidité sur ses intentions et se projets : *"Le peuple de Dieu ne se fait aucune illusion sur le caractère de ce qui se passe (et cela non sans sa propre participation d'ailleurs !) sous ses yeux dans l'histoire. Toutefois, il sait qu'en tout cela il s'agit de l'existence éphémère et du déclin d'une figure du monde qui, par la venue et la présence cachée du royaume, est déjà*

condamnée, liquidée, rendue caduque, et dont il prend sans doute au sérieux les diverses formes qui se succèdent et alternent, sans pouvoir cependant considérer aucune d'elles avec un sérieux définitif".[233] Un des fondements de la mission de la communauté[234] repose, en premier lieu sur ce principe : *"La communauté réelle de Jésus-Christ est la société au sein de laquelle il est donné à des hommes de connaître le monde tel qu'il est".*[235], cette affirmation est étayée de la précision suivante : *"Mais connaître le monde veut dire concrètement : connaître l'homme – discerner et comprendre d'une manière ouverte et libre qui et ce que sont les hommes, où ils sont et comment ils sont. Cela signifie donc : discerner sans cesse ce qu'il en est de l'existence et de la situation de l'homme conditionnées – dans l'ensemble et dans les détails, intérieurement et extérieurement – à la fois par la bonne création de Dieu, par le facteur épisodique de sa transgression et de ses conséquences, et, d'une manière décisive et prédominante, par la grâce de Dieu".*[236] Cette connaissance, toujours en jeu, du monde et de l'homme, commande nécessairement de reconnaître que tout peut être à refaire, à repenser, à réformer sans cesse et que cette tâche à accomplir se fera en communauté sous la gouverne de l'Esprit de Dieu par Christ[237], surtout en formulant les questions avec clarté, tout en adoptant une bienveillance critique, ce qui devrait toujours inclure le regard de l'étranger à la foi en Christ trop souvent déconcerté par les desseins de la communauté.[238] Dans le désarroi auquel la communauté peut quelquefois succomber, car nous le savons, elle peut aussi disparaître, bien que portant en elle une Parole authentique à cette angoisse légitime de l'homme, s'il cède à l'idéalisme théologique, condamnant l'humaine condition à un ἅιδης désespérant, le théologien répond en revenant invariablement, tout au long de son œuvre, sur un élément vital, la confession de foi de la communauté, que l'on doit retrouver au cœur du service auquel elle se consacre ; ce que dit cette confession doit répondre aux critères suivants : *"En disant que la communauté de Jésus-Christ est là pour le monde, nous le disons, en tant qu'auditeurs de la Parole divine et donc dans la connaissance certaine de la foi, d'une même haleine que nous affirmons : Dieu vit – c'est-à-dire : Jésus-Christ est ressuscité des morts. Aussi vrai que Dieu vit, que, Créateur, Réconciliateur et Rédempteur du monde qu'il a créé, il s'est tourné vers l'homme comme vers le partenaire de son alliance et vit pour lui – et aussi vrai que Jésus-Christ, l'exécuteur de la volonté de Dieu qui l'a ressuscité des morts, vit, et qu'il vit pour le monde réconcilié en lui, mais qui attend encore l'accomplissement – aussi vrai que tout cela est, non pas une opinion, une supposition ou théories arbitraires, mais bien la vérité en tant que révélation par Dieu de la réalité de son action – il est tout aussi vrai que la communauté de Jésus-Christ est réellement là pour le monde".*[239]

Doit-on relever, une fois de plus que la communauté se doit d'être au service de tous sans exception et qu'elle doit porter, en toutes circonstances, ce rôle primordial de témoin de la Parole de Dieu en Christ : c'est ce qu'af-

firme Barth, mais cette "charge" ou *mandatum*, ce mandat, donc, signifie avant tout que [...] *"Dieu n'est pas contre l'homme – ni, ce qui serait encore pire, sans l'homme, mais il est avec lui, et même pour lui, comme son ami, son aide, son garant, sa caution – son Sauveur. Jésus-Christ signifie : Dieu lui-même est devenu le prochain et le frère de l'homme, il s'est mis à côté de lui comme son semblable, pour rendre bonne, en prenant sa place, sa cause perdue. Jésus-Christ est, en personne, la fidélité écartant et reléguant dans l'ombre l'infidélité humaine – la fidélité en vertu de laquelle Dieu, le Créateur, a non seulement confirmé et maintenu son alliance avec la créature, mais l'a menée à son terme et assurée contre toute menace."*[240], et il doit se déployer selon certains principes bien définis.[241]. Mais le danger est réel qui consiste en divers dévoiements que les Églises dressent sur la voie de "pureté" du mandat reçu[242], c'est pourquoi, Barth formule, ici, trois thèses qui devraient servir de fondements : *"1) le monde serait certes perdu sans Jésus-Christ ; 2) mais le monde ne serait pas condamné à être perdu s'il n'y avait pas d'Église ; 3) en revanche, l'Église serait perdue si elle n'avait pas dans le monde son vis-à-vis. Car le fait que Jésus-Christ daigne revendiquer le service de l'Église en cette affaire est un acte de la libre grâce. Dans son œuvre prophétique, Jésus-Christ n'est nullement lié à l'Église, ni limité par son service dans ce qu'il veut faire et fait".*[243] Suivant même ces principes, la communauté *in progress* peut s'avérer fragile, trop souvent accablée par des pressions externes qu'elle ne peut maîtriser,[244] c'est alors qu'elle se doit de persister à expliquer l'Évangile, surtout aux moments les plus sensibles[245] et, pour ce faire, à la connaître, pour enfin interpeller les hommes évangéliquement[246] dans l'authentique perspective qui est la sienne, c'est-à-dire dans la louange, la prédication, l'enseignement, l'évangélisation, la mission auprès de ceux et celles qui ne connaissent pas cette Parole de vie, par une théologie tout aussi aussi critique que constructive, par la prière, la cure d'âme, l'exemple d'une vie de foi, la diaconie, et l'action prophétique dans l'esprit de communion.[247]

Les forces créatrices de l'espérance.

"La foy est le fondement sur lequel espérance repose ; espérance nourrist et maintient la foy".[248]

Ce qui suivra, constitue en quelque sorte, et dans ce dernier volume de la *Dogmatique*, une partie de l'eschatologie de Karl Barth, bien qu'il s'en défende, en contestant l'usage même du terme dans une note [249], mais cela dit, toute la question de l'espérance repose, pour le théologien, sur cette citation programmatique : *"Puisque Jésus-Christ n'a pas encore dit son dernier mot, le mot exclusif, c'est-à-dire excluant toute contradiction, qu'est-ce que l'espérance du chrétien et que signifie-t-elle par rapport à la contradiction qui, loin d'être supprimée se renouvelle journellement au sein de sa propre*

existence – par rapport au conflit dans lequel il se trouve et se trouvera constamment, même s'il est un véritable croyant et même s'il aime sérieusement ?[250] Puisque Jésus-Christ n'est pas encore venu, du moins "face à face", il reste la réalité et l'angoisse de la mort[251] qui ne peut être un anéantissement pour le chrétien,[252] toutefois, à l'instar de l'homme, certes pécheur mais perfectible, la communauté restera, elle aussi, témoin de la Parole, et c'est dans cette perspective que Barth rappelle toute la force créatrice de l'espérance : *"Seule une espérance chrétienne intense déjà dans le domaine séculier pourrait être de taille à affronter les démons qui y règnent. Et si le chrétien n'espère pas déjà ici – dans la perspective des choses dernières, certes, mais pour cela même également eu égard aux avant-dernières – on peut penser presque à coup sûr qu'il a joué et perdu en fait depuis longtemps également la liberté d'attendre les choses dernières. Mais il s'est toujours révélé que, si cette illusion peut devenir mortellement dangereuse pour les chrétiens et les tenter, elle reste pratiquement irréalisable. En fait le chrétien ne saurait espérer d'un côté sans espérer de l'autre".*[253]

Il aurait été parfaitement inutile de lire, relire et brièvement commenter ces trois volumes de la *Dogmatique* comme s'il s'agissait d'un exercice où l'on ferait d'une œuvre qui fit époque, un exotisme sans utilité. Il s'agissait davantage de répondre aux scandales répétés et dont on ne peut ignorer les effets durables sur l'ensemble des communautés chrétiennes, crimes donc, auxquels maints chrétiens se doivent de répondre contre le dévoiement d'une Parole donnée, appuyé par des hiérarchies qui, sans scrupules, ont caché d'abjects délits contre des femmes au dévouement irréprochable et des enfants en quête d'authenticité, puisqu'il s'agit bien de cela ; de plus, persistant dans l'infâme, car la "faute" qui avait cet avantage d'être légalement prescrite, se devait d'être jugée, avant tout, par les pairs autorisés et non par le *servum pecus* dont l'ultime destin sera toujours de courber l'échine, la foi, ici, ne servant que d'exutoire !. On ne peut qu'observer également, la persistante sacralisation d'opinions politiques proclamées par certaines Églises, lesquelles, affirment-elles, plongeraient leurs racines dans le terreau biblique, celui, croit-on, "du reste", donc d'une pure authenticité qui se mettent au service de la démagogie la plus vénale. Comment donc, en ces graves circonstances, ne pourraient-elles pas ajouter à leur aveuglement par euphémisation, la condamnation sans appel de toute une époque – les années "babyloniennes" d'après-guerre – comme la somme des plaies dont cette Égypte moderne ne peut qu'être couverte, pour dorénavant mieux renaître non pas sous la Parole vivante en Christ, mais sous leur seule autorité ?

Karl Barth (1886-1968) a été littéralement formé et directement concerné par la destruction non seulement de l'Europe, mais d'un certain christianisme qui amorçait par cette longue "guerre civile" qui dura plus de trente ans,[254] son déclin politique, certes, mais indéniablement, théologique, spirituel et moral. Son projet de "reconstruction" marquera de son empreinte durable des générations de protestants, de pasteurs et de chrétiens de toutes

tendances. C'est pour cela que se confronter à une telle recherche de vérité ne peut que faire avancer la réflexion vers un espoir fondé dans une espérance que soulève le théologien bâlois, toujours avec une profonde détermination, une culture théologique et un humanisme rare, qui peut aussi quelquefois conduire à des impasses, des erreurs de perspectives et des insistances sans issue. Mais, nous ne sommes pas au temps de la Déclaration de Barmen en 1934 qui témoignait courageusement de cette liberté en Dieu face au néant, comme l'a écrit maintes fois le théologien. Nous l'avons vu, l'Église est menacée par de nombreux dangers, dont entre autres, cette *fuite dans la visibilité* que l'on remarque plus que jamais ; mais quitte à y revenir en lassant quelque peu le lecteur, nous aimerions citer ce court texte comme conclusion, toujours provisoire : *"L'Église ne doit prétendre ni faire ni savoir mieux que Dieu dans sa révélation réelle. Là où elle le prétend, elle recule devant la détresse qui lui est nécessaire et salutaire ; elle se détruit elle-même et devient mûre pour le déclin. C'est cette dernière détresse qui ne devrait pas exister ; contre elle on peu, on doit faire appel à la résistance, aussi longuement qu'il en est temps encore. Mais résistance signifie avant tout discernement et pour commencer à discerner il faudrait avoir le courage de reprendre conscience".*[255]

Chapitre 6

Dieu/L'Éternel

"Nul n'est intelligent ; nul ne cherche Dieu". [256]

L'homme connaît Dieu en se tenant en face de lui.[257]

Il possible de définir la théologie comme une somme, historiquement construite, des commentaires, exégétiques ou autres, à la fois sur Dieu — encore faut-il savoir de quel Dieu il s'agit et à qui il s'adresse — et sur tous les textes bibliques constitués d'invariants et de morceaux épars ou définitivement perdus. Déjà quelques complications s'ajoutent : le Dieu des chrétiens interpelle, également celui du judaïsme qui lui est organiquement et spirituellement associé ; ou encore le Dieu de colère qui condamne et tue et celui qui réconcilie. Tant d'autres qualificatifs s'y ajouteront au cours de cette quête sous le regard de la *Dogmatique* de Karl Barth. Pour nous y introduire, faudra-t-il interroger l'homme, ses intentions, ses questions, ses aspirations idéalisées et ses rapports à la connaissance, souvent contradictoires.

Un des premiers principes énoncés s'exprime par la tension entre la Parole de Dieu et l'Église : *"Si la vie de l'Église est autre chose qu'une illusion, c'est que Dieu y est effectivement connu. Telle est la présupposition que nous devons nous efforcer de rendre claire dès le principe en abordant la doctrine de Dieu. Il nous faut commencer par comprendre dans quelle mesure nous connaissons Dieu, pour pouvoir ensuite parler de lui et écouter ce qui nous est dit".*[258], mais encore, Dieu est-il connaissable ? Deux réponses nous sont donnés ; en premier lieu, Barth oriente l'angle de vue ou celui de l'examen de la question que les Réformateurs, en particulier Luther et Calvin, ont longuement commentée : cette connaissance ne peut se faire *in abstracto, a priori*, mais *in concreto, a posteriori*. Afin d'étayer cette analyse, le théologien prendra quelques exemples des témoignages d'Augustin d'Hippone, recueillis dans les *Confessions* ou dans *De civitate Dei* en relation à sa recherche d'une sagesse éternelle où le corps, ses sensations, ses besoins, se doivent de disparaître au profit d'une élévation abstraite et supérieure, donc

sans réalité objective.[259] Deux questions doivent traverser la prédication et la dogmatique de l'Église : dans quelle mesure Dieu est-il connu ? et dans quelle mesure est-il connaissable ? C'est ainsi que Barth renverse la proposition émise d'emblée par maints théologiens qui engagent comme prémisses à la connaissance de Dieu, les interrogations métaphysiques de l'homme.[260] Ce n'est pas exactement l'idée que se fait le théologien d'un fondement solide sur lequel l'assemblée des croyants se constitue en Église : le Ps 127, 1-2, l'exprime avec éloquence, et il souligne : *"La connaissance de Dieu est une connaissance de foi"*.[261] Il développe l'idée d'une connaissance *objective* de Dieu par la foi, non pas par le biais d'une recherche hautement spéculative des origines de la foi, mais par sa Parole qui surgit de la Bible ; ainsi, Dieu a véritablement un caractère objectif, concret, à partir duquel le croyant peut le suivre, par obéissance – ce qui n'a rien de la servilité –, mais toujours par cette voie indirecte que lui offre son Créateur.[262] D'ailleurs, Dieu a dû, tout au long de l'histoire humaine, renouveler la connaissance des hommes, souvent infidèles et constamment tourmentés par le doute, ce qui indique la *réalité* de la grâce.[263]

La crainte de Dieu, qui n'est en rien, ici, un euphémisme : *"Nous devons le craindre précisément parce que nous pouvons l'aimer"*.[264], authentifie en l'homme le fait toujours concret que Dieu est devant lui, que sa présence bouscule et qu'il s'adresse à lui seul, car ce qui l'atteste, c'est sa parole. Mais que faire de cette crainte, cette épreuve qui conduit à l'obéissance filiale, certes, mais sans objet puisque la peur compromet toute liberté ; la réponse n'en pas moins inattendue : *"Celui qui aime Dieu l'aime en respectant le mystère dans lequel il se fait connaître de nous. Car le craindre signifie : redouter de ne pas l'aimer, soit parce que nous ne le pourrions pas, soit parce que nous ne saurions pas faire usage de cette permission — cette permission qui nous est donnée précisément par le fait que Dieu s'est fait connaître à nous d'une manière si claire et certaine"*.[265] Le mystère de Dieu qui reste entier compromet toutes recherches vers ses origines ; sa Parole, par contre, ouvre la voie (Jn 1,9) et la pleine puissance du verbe du Dieu qui s'adresse à l'homme "(...) *pour nous apprendre qu'il est le Père, le Fils et le Saint-Esprit"*.[266] Dieu consent donc à *descendre* dans ce monde et dans le temps fini et fragmenté de l'humanité, dans cette *suite d'instants sans cesse recommencés* (...) où son Fils s'incarne ; quelle autre preuve plus *objective* y aurait-il à trouver sa Parole sensible, vivante et incarnée par Jésus.[267]

Dieu qui s'impose par son intrusion dans le monde n'est en fait connaissable que par sa grâce et c'est après ce constat que le théologien s'oppose à tous concepts de représentations de la causalité fondées sur la *creatio ex nihilo* qui lui paraît absurde : *"Car loin de nous orienter vers le Créateur, elles nous en éloignent plutôt – comme le montre suffisamment l'abus que l'on fait du concept de création. Tout au plus peuvent-elles nous rendre attentifs à l'existence d'une interdépendance et d'une unité entre l'homme et l'univers, l'esprit et la nature, la connaissance et l'être, toutes choses qui n'ont rien*

à faire avec Dieu, puisqu'elles tendent à rendre superflue son activité créatrice, dans les limites d'un cosmos possédant en lui-même sa raison d'être et son mouvement propre".[268] C'est alors que la révélation entre en jeu, déjouant notre recherche de causalité, ce qui rend le recours impossible à une quelconque théologie naturelle, et de surcroît qui se dirait chrétienne.[269] Ce qui n'épuise pas le problème de sa domination, selon Barth, dans le rapport que l'on ne peut négliger qui est celui de la disponibilité de l'homme et sur quels éléments elle repose, car, après un examen pour le moins "dialectique" du problème, le théologien affirme ce qui lui paraît fondamental, à savoir que *"L'homme a besoin du miracle de la grâce".*[270] Cela dit, ce constat "exhortatif" qui précise une réponse possible à l'impasse de la théologie naturelle[271], n'empêchera pas l'homme de tirer avantage de tous les points de fuites qu'il devra imaginer pour "reposer en paix".[272] Nous l'avons compris, par ce bilan tout à fait lucide de la situation de l'homme, une réponse s'esquisse : *"Nous pouvons donc dès l'abord formuler comme suit la réponse positive à la question posée tout au long de ces développements : la disponibilité humaine incluse dans la disponibilité divine est Jésus-Christ".*[273] Mais il ne s'agira pas ici de l'homme idéal tel qu'imaginé par l'homme — le sage rabbi, tout à la fois radical et doux —, images d'Épinal, toujours lucratives, des marchands de spiritualités ; ce sera le Jésus-Christ de la croix, symbole de la folie des hommes et de la Résurrection, donc celui-là même de la Révélation, perspective illusoire pour l'homme naturel.

De la disponibilité de Dieu à celle des hommes, il y a le malentendu persistant, et c'est un euphémisme, de l'homme naturel et de la théologie qui en découle, mais il y a aussi ce fossé entre l'homme de foi et ce Dieu caché[274], sujet constant d'une capture, celle qui se dérobe à l'homme, mais dont ce dernier s'acharne à conquérir la toute-puissance, mais *"A la différence de tous les objets existants, Dieu n'est pas en notre pouvoir, Dieu est insaisissable".*[275] ; ce qui libère d'une quête impossible, mais peut aussi épuiser une recherche de sens que le réel, insondable par définition, ne peut qu'assécher. C'est alors que l'homme oublie sans doute qu'il est, comme les apôtres, en chemin : *"Nous n'avons pas le droit de regretter de n'être que des pèlerins mis en mouvement par la foi".*[276], ce que d'ailleurs, les théologiens ne doivent jamais oublier : *"En terminant, et toujours dans la même ligne, disons encore que la recherche persévérante de la vérité n'est pas nécessairement une entreprise impossible et superflue du simple fait qu'elle se situe sur le plan de représentations, notions et paroles humaines. Bien entendu, la théologie elle aussi peut n'être que vanité et poursuite de vent. Et elle l'est dès qu'elle cesse d'être objective, ce qui signifie simplement : dès qu'elle cesse d'être humble. La théologie est objective dans la mesure où elle s'applique exclusivement à expliquer et à commenter la révélation. A ce moment là, elle est humble. Comment ne le serait-elle pas, puisqu'elle ne dispose aucunement de la révélation, mais doit sans cesse la redécouvrir, ou plutôt se laisser rejoindre par elle ?*[277]

De ce regard sur la théologie, dépend de la question que tout travail de réflexion ne peut éluder qui consiste en la véracité des assertions et tous les éléments qui les composent ; l'aporie de la *vérité* que Barth n'hésite pas à développer ou à contourner, prend ici une allure singulière puisque face aux aux sciences humaines, la théologie se construit sur une connaissance de Dieu qui, par conséquent, se dérobe à elle dans le jeu *voilement/dévoilement* de Dieu, alors que le théologien ne peut en faire la capture.[278] Cependant le paradoxe s'expose, car l'homme ne peut qu'utiliser le langage pour connaître Dieu et ainsi s'adresser à lui par la voie de sa révélation en Christ ; cette tension prend ses origines dans l'impossibilité de capture du sujet/objet Dieu : *"Non, la difficulté, disons : l'impossibilité dont parle l'Écriture est une impossibilité radicale et principielle ; elle vient de l'objet même dont les hommes de la Bible doivent parler, et dont ils sont incapables de parler à cause de leur péché et de leur faiblesse innée — cet objet qui, précisément, ne peut s'exprimer et s'affirmer quand dans la permanente faillite de leurs moyens d'expression, auxquels il confère miraculeusement une efficacité".*[279] C'est alors que Barth revient sur un problème très ancien de la théologie chrétienne qui est celui de l'*analogia*[280] qui révèle l'impasse d'une recherche de la *langue pure* qui donnerait accès directement à la connaissance de Dieu, par le langage humain, incertain et mouvant ; c'est alors que s'impose une tension qui conduit nécessairement à une confrontation entre ce que l'homme croit savoir et dire de Dieu et tout ce qui ne peut que se dérober à ses yeux : c'est ce que le théologien appelle l'épreuve, inséparable de la foi, qui ne peut pas conduire au doute, mais plutôt à la consolation.[281]

Dieu EST/la réalité de Dieu.

Puisque Dieu est, l'homme ne peut le connaître qu'en acte par sa Révélation, mais nul doute que ce qui paraît si simple à exposer, voire à résoudre, comme problème en théologie, demande, bien sûr, que l'on y voit de plus près, car à la question "Qui est Dieu ?" ou "De quel dieu s'agit-il ?", la réponse conduira vers de multiples solutions non seulement de méthodes, mais épistémologiques.[282] La formulation de Barth laisse aussi supposer qu'il pourrait y avoir, paradoxalement, une théologie sans Dieu et c'est pourquoi, il préfère souligner que l'affirmation "Dieu EST" refuse de penser l'idole : *"De ce qui précède, il résulte que nous devons aussitôt préciser que l'être de Dieu est vie. Il n'est de Dieu que le Dieu vivant. Il n'est de parole, d'oeuvre,d'adoration et de communion divines que celles du Dieu vivant. Et seule la connaissance de Dieu vivant est connaissance de Dieu".*[283] La force du Dieu caché ne peut être que dans cette tension entre le voilement et le dévoilement, ce qui implique que l'on ne peut plus confondre nature et création sans précisément devenir "aveugle" à ce que Dieu instille au monde.[284] Au coeur même de sa révélation par Christ, Dieu exprime, par ses trois manières d'être, ce qu'il veut — sa volonté est ici engagée, selon Barth — car son Alliance, c'est la

communion avec l'homme[285] de son amour, mais ce n'est pas sans le subtil paradoxe du *tout autre*, c'est-à-dire que l'amour de Dieu dépasse le caractère "narcissique" que l'homme lui prête et sur lequel il se projette ; il essaiera, toujours en vain, de le déterminer pour mieux prendre possession de cette source dont il ne peut comprendre qu'elle est infinie et étrangère à ses appétences.[286] Le théologien fait observer que l'homme garde en permanence, cette conviction ou cette certitude, que Dieu, après tout, reste captif de sa volonté et de ses projets sur le monde et c'est alors qu'il souligne également toutes les dimensions de la liberté de Dieu dans sa radicalité[287] ; mais cette distance absolue est pourtant, et paradoxalement franchissable par Jésus-Christ et ce ne saurait être que la seule voie selon Barth : *"Toutefois il reste bien entendu que tout cela ne tient que parce que Dieu est Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est Dieu, que parce que, dans toutes ses possibilités et manifestations, l'immanence divine a sa source en Jésus-Christ qui, par là même constitue aussi, à lui seul, l'unité des diverses formes qu'elle revêt".*[288]

Le débat très ancien au sein du christianisme autour de ce qu'on appelle les *attributs de Dieu*, Barth les qualifiera plutôt comme des *perfections de Dieu*, qui seront décrites et longuement développées autour de deux axes, soit les *perfections de l'amour divin* et les *perfections de la liberté divine.* Tout d'abord par l'amour divin, il ne peut y avoir que la grâce et la sainteté de Dieu, lesquelles sont exposées autour de trois "axiomes" qui campent les principaux éléments de cette démonstration : *"Grâce veut dire : pardon des péchés. Sainteté veut dire : jugement sur le péché".*[289], *"La sainteté de Dieu est l'unité de son jugement et de sa grâce. Dieu est saint en ce sens que sa grâce est jugement, comme son jugement est grâce".*[290], et *"La sainteté de son amour est la marque qui nous permet de reconnaître la divinité de ce qu'il fait et de ce qu'il est".*[291], ce qui ne peut exclure, par des notes bibliques à l'appui, que la punition échappera au jugement de Dieu. La miséricorde et la justice sont laissées à l'absolue liberté de Dieu qui dispose de son amour, et de sa grâce par "libre condescendance", comme à un sujet, mais cela dit, la libération de l'homme par la révélation en Christ change radicalement ce qui apparaît comme un destin figé dans le désespoir ;[292] ainsi, Dieu prend parti pour l'homme, définitivement : *"Il ne s'agissait pas moins que de mettre fin à l'état de guerre entre lui et nous".*[293] Ce qui s'ajoute logiquement, en quelque sorte, à ce qui précède, ne peut être que la patience et la sagesse de Dieu[294] que la Bible corrobore en tous points, qu'il s'agisse, par exemple, de Salomon dont Barth analyse en détails, tous les textes s'y référant.[295]

Les *perfections de la liberté divine* sont d'un autre ordre : tout d'abord l'unité et l'ubiquité de Dieu ne font aucun doute d'un point de vue biblique, mais le théologien souligne très fortement que cette unité, en particulier, commande la fin impérative ou logique, des idoles sous toutes formes[296], ce que d'ailleurs Calvin, dans l'*Institution de la religion chrestienne*, n'avait pas hésité à rappeler : *"Seulement, ie répète en bref pour ceste heure, toutesfois et quantes que l'Escriture enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'elle ne débat pas*

du nom ou titre pur, mais nous instruit aussi ne pas transporter ailleurs ce qui ne compète qu'à la divinité, dont il appert enquoy la vraye religion diffère d'avec les superstitions".[297] ; cela suppose également qu'aucune sacralisation de lieux ou d'objets ne soit possible[298], car la "sainteté spatiale" de Dieu s'appelle Jésus. La présence de Dieu, couvrant tout le réel, pose le problème de son ubiquité[299] que l'on rencontre ici dans le débat, depuis les débuts de la Réforme, entre Luthériens et Réformés, sur la présence réelle de Dieu lors de la Cène ; problème, en quelque sorte "résolu", faut-il le mentionner, dans les textes de la Concorde de Leuenberg (1973).[300]

Nous l'avons lu et compris, c'est dans ces passages aux développements plus abstraits que le théologien, refusant tout métalangage qui ne soit pas clair dans ses formulations, use largement de la métaphore et de l'allégorie pour situer, preuves bibliques à l'appui, à la fois l'éternité et la gloire de Dieu, son ubiquité, sa sagesse, sa constance, sa toute-puissance et sa gloire. Dans cette enquête sur les essences et les lieux de Dieu, la question de sa toute-puissance est alors longuement développée, car Barth répond à la tradition théologique chrétienne dans son ensemble, non sans quelques incursions épistémologiques[301] ; en conclusion, ce concept ou cette perfection de Dieu, se traduit essentiellement de la manière suivante : *"Sa toute-puissance a donc bien "toutes choses" pour objet ; elle est celle de son savoir et de son vouloir : cela signifie qu'elle régit "toutes choses" d'une manière précise, différenciée, concrète ; qu'en d'autres termes, Dieu n'est pas le prisonnier mais le Seigneur de sa toute-puissance, et par conséquent le Juge qui décide entre ce qui a un sens et ce qui n'en a pas, entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ainsi la toute puissance de Dieu implique que Dieu est et reste saint et juste dans tout ce qu'il fait".*[302]

Nous l'avons abordé plus haut, par quelques fragments, cette question à de multiples facettes : qu'est-ce que l'éternité et la gloire de Dieu ? Tout d'abord, la réponse pourrait être celle-ci : *"L'éternité n'est donc pas le temps, puisque le temps est créature de Dieu ou, plus exactement une forme de sa création".*[303], mais cette question ancienne qui a fait l'objet de nombreuses thèses développées par Augustin ou Anselme, qui ne satisfont pas Barth, leur préférant plutôt Boèce (480-524), dont cette citation extraite de la *Consolation philosophique*, résumerait la pensée : *"Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".*[304] Par conséquent, l'éternité de Dieu lui est exclusive par "essence", mais Christ, par son Esprit y participe comme son Fils de "toute éternité", car précisément, *"L'éternité est le Dieu vivant en personne...*[305]

L'élection de Jésus-Christ.

Afin de situer son travail dans les formes et les hypothèses exposées plus haut, Barth tient à préciser ceci : *"Dans toute cette première partie de la doctrine de Dieu, notre point de départ n'a pas été un axiome de la raison,*

ni un fait d'expérience. Une doctrine Dieu qui puiserait à telles sources trahirait par là même qu'en réalité son objet n'est pas Dieu, mais bien l'image hypostasiée de l'homme".[306] Mais ce qui fait office d'épistémologie demanderait à être précisé davantage, car aux lecteurs non engagés dans la foi, plus spécifiquement chrétienne, l'accès aux constructions théologiques barthiennes, surtout en ce qui concerne les questions que nous avons décrites plus haut, pourrait produire une persistante étrangeté conduisant à l'impasse si, toutefois, le lecteur s'engageait à y trouver, par exemple, une forme de préscience ou de sagesse.

Il y a deux constantes, ce qui ne résout pas le problème énoncé, mais en détermine fortement le projet théologique : la Bible comme la butée de toutes falsifications, ce qui paradoxalement "libère" le lecteur de cette systématisation dogmatique, et Jésus le Christ, au centre du corps Trinitaire et d'une Église, toujours pécheresse, qui le reçoit.[307] Cette élection[308] gratuite de Dieu "qui est la somme de l'Évangile" suppose, selon Barth, une doctrine de la prédestination dont il faut comprendre les contextes de gestations et de systématisation, du christianisme des Pères jusqu'à la Réforme calvinienne qui, d'ailleurs, surdéterminera le concept au sein des théologies réformées[309], ce qui entraîne conséquemment sa nécessaire redéfinition[310] Ce travail de réflexion qu'accompagnent les Pères, tout autant que les théologiens contemporains du Bâlois, s'exprime dans ses intentions de base, de la façon suivante : *"Elle est Évangile ; autrement dit elle est une bonne nouvelle, un message joyeux, réjouissant, tonique, consolant, salutaire, tout chargé de secours. Elle n'est donc pas, face au complexe de crainte et d'effroi, de détresses et de périls qu'elle signale, une vérité neutre, quelque théorème abstrait qui, en substance, ne contiendrait qu'un enseignement rigide, qu'une froide explication portant sur un domaine irrationnel, où l'on ignore la différence entre le bien et le mal, entre l'heur et le malheur".*[311] Après avoir souligné que Calvin évacua toute idée d'un Dieu-tyran, car la loi se doit d'être comprise dans le libre consentement[312] ; Barth reprend cette citation de Calvin pour décrire sans emphase ce qu'est la prédestination : *"Car si la predestination n'est autre chose que l'ordre et dispensation de la justice divine, laquelle ne laisse point d'estre irrépréhensible combien qu'elle soit occulte...*[313] Ajoutons que la créature, l'homme, recevant la grâce se retrouve également dans un "ordre" : *"Il n'est pas de grâce sans domination et exigence de la grâce".*[314], ce qui suppose l'obéissance à l'Alliance à laquelle il a dit "oui" et cet engagement le subordonne à Dieu, non pas pour y périr sous sa colère, mais pour y être aimé : *"Ce oui nous met en mouvement, il ne nous précipite pas dans l'agitation et l'inquiétude. Le domaine de l'inquiétude se situe au dehors de l'élection gratuite : c'est le domaine de la créature qui résiste à l'amour de Dieu. La créature comme telle est vouée à l'inquiétude par le fait de sa résistance qui l'a entraînée à se perdre elle-même ; dans cette situation, n'ayant pas voulu saisir le seul secours possible et réel, elle soupire en vain après quelque autre appui".*[315]

Barth développe sur la question de l'élection de Jésus-Christ, des "socles" théologiques desquels tout au long de sa *Dogmatique*, il ne dérogera sinon pour y ajouter quelques nuances dont, entre autres, sous les deux concepts du *decretum absolutum* et du *decretum concretum*, celui-ci étant lié à l'élection de Jésus-Christ, quant au premier, sa position est tout aussi vive que précise : *"En présence du décret absolu il n'y a finalement qu'une issue, comme nous l'avons vu, pour ceux qui entendent continuer de réfléchir : la fuite dans le mysticisme ou dans le moralisme, c'est-à-dire le recours à une sainteté arbitrairement choisie qui implique l'idolâtrie et la propre justice. La reconnaissance du decretum absolutum — quand elle ne fait pas table rase — attise le feu de la religiosité, et non la flamme de la foi. Au contraire, le decretum concretum de l'élection de Jésus-Christ signifie d'emblée que nous sommes appelés à la foi".*[316] et tout ce qui relève de la connaissance de la foi se joint à ce que Dieu par Christ propose à l'homme dans sa quête de foi et de réconciliation.[317]

De l'élection de Jésus-Christ, l'Église, cette communauté dans la foi, ne peut que s'engager sur cette voie déjà tracée par Dieu en son Fils, inscrite dans cette empreinte du temps, des appels et des échecs retentissants au cours de leur histoire commune et dont la Bible témoigne, c'est-à-dire celle de l'homme Jésus par qui Dieu s'incarne et des hommes qui entendent à demi ou fuient cette élection. Barth, dans sa réflexion, inclue sans appel Israël, au corps de l'Église, car Jésus le juif, de descendance davidique, parlant dans la langue du peuple qui était le sien, fils, petit-fils, et frère d'une descendances issue d'Israël, incarne à lui seul ce que l'Église ne pourra jamais nier de ses origines et de cet héritage indépassable ; d'ailleurs le théologien écrit en toutes lettres ce que que cela exige : *"L'Église ne peut faire aucune concession à l'antisémitisme. Elle ne mène pas sa vie propre et en dehors d'Israël. Elle vit par Israël et Israël vit en elle. Sa vie est l'accomplissement de la destinée d'Israël".* ou encore : *"Les Pères d'Israël sont les véritables Pères de l'Église".*[318], mais ces affirmations portent en elles autant d'ambiguïtés que d'exhortations à une unité historiquement impossible et que l'on ne peut, ici, que nommer, car l'irréductibilité du judaïsme appelle sans doute à une reconnaissance réciproque, mais sur des voies qui divergent. D'ailleurs, le théologien souligne le fait qu'Israël a rompu avec la promesse divine par son refus radical de la parole de Dieu par Christ, et parle donc de la "désobéissance d'Israël"[319] par des mots, dont il faut noter qu'ils interrogent... : *"Qu'Israël parvienne à la foi et entre dans l'Église pour y accomplir ce service particulier, telle est l'intention de Dieu à son égard et telle est la promesse contenue dans son élection. Mais Dieu n'est pas lié à l'obéissance d'Israël, si bien que ce dernier pourrait se dérober au service qu'il doit rendre, en persévérant dans l'incrédulité". L'élection de ce peuple implique précisément qu'il doit rendre ce service aussi bien dans et par sa désobéissance (pour son propre malheur), que dans et par son obéissance (pour son propre salut). Autrement dit, il est obligé de porter son témoignage particu-*

lier soit en étant dans l'Église, soit en se tenant en dehors d'elle".[320] ; que l'annonce de l'homme nouveau réalisée par la Résurrection[321] n'ait pas interpellé l'ensemble du peuple élu par Dieu, cela fait-il pour autant du service de l'Église, la forme achevée du peuple de Dieu ?[322] Les arguments barthiens, croit-on dans certains milieux théologiques, sont à cet égard tout à fait imparables, mais même après de longues notes exégétiques à partir de Romains 9-11, l'unité réclamée ne repose que sur une construction théologique d'une Alliance idéalisée et jette ainsi hors de l'histoire des hommes et des femmes en quête de Dieu dans la diversité infinie des formes de sa création, donc de l'incarnation de son Esprit par Christ.[323]

Que peut-il y avoir de plus opposé que l'homme élu en Jésus-Christ et sa complète antithèse, c'est-à-dire le réprouvé ? Tout d'abord, l'élu tel que décrit par le Nouveau Testament, et en cela, Barth suit pas à pas les Évangiles, est celui ou celle qui par sa foi en Christ suit ses traces en fraternité, donc en communauté au sein d'une Église qui rassemble autant les diversités les plus inattendues que les liens en quête d'assurance et de stabilité ; ce n'est surtout pas l'élection d'un homme ou d'une femme exemplaire sur laquelle, par exemple, on imprimerait un destin en tous points semblable d'un "second Dieu" ! : *"A quelle fin Dieu élit-il un homme ? Le Nouveau Testament répond à cette question en nous présentant simplement l'existence des apôtres, en nous parlant de leur vocation, de leur investiture, de leur mission".*[324] ; dans l'idéal, puisque tel est l'angle d'une construction dogmatique, l'élu n'en est pas moins tenu à un travail intérieur d'humilité et de lucidité, car son élection a été initiée, engagée et confirmée que par un seul "principe" : Jésus le Christ, antidote de tous fantasmes de domination ou d'hégémonie.[325] Ainsi, le théologien décrit le reprouvé, comme l'exacte antithèse de l'élu tout en existant, paradoxalement, auprès de ce dernier : *"L'homme qui s'est isolé de Dieu en s'opposant à son élection accomplie en Jésus-Christ est "rejeté", "réprouvé". Dieu est pour lui ; mais il est contre Dieu. Dieu lui est miséricordieux ; mais il est ingrat. Dieu l'accueille ; mais il se dérobe. Dieu lui pardonne ses péchés ; mais il les répète, comme s'ils n'avaient pas été pardonnés. Dieu le libère de la culpabilité et du châtiment qu'entraîne sa chute ; mais il continue de vivre comme un être captif de Satan. Dieu le destine à la félicité et à son service ; mais il choisit la tristesse d'une existence déterminée par son arbitraire et qu'il désire vivre à sa propre gloire".*[326] ; et auquel il donnera deux figures bibliques emblématiques que sont Judas Iscariot et Saül/Paul de Tarse.[327]

La loi, l'éthique et la décision divine.

Dans le chapitre 4 intitulé "Ethique(s)" nous avons décrit à l'aide de nombreuses notes, l'éthique barthienne, autant par la progression de ses arguments que par les exemples que le théologien étayait pour une compréhension plus précise ; et dans cette partie qui aborde, une fois de plus,

la question éthique et le commandement — d'ailleurs édité en allemand en 1942 — les principes fondamentaux sont explicitement rappelés, tout d'abord d'un point de vue épistémologique : *"En aucune façon, nous n'avons le droit de soumettre le principe spécifique de la théologie à un quelconque autre principe. Jamais, il ne nous est permis de traduire la vérité et la réalité du commandement divin en un facteur nécessaire de la vie spirituelle de l'homme, en une objectivation de la raison, en une concrétisation du bien ou encore en une échelle de valeurs d'origine transcendante. Pour que nous prenions cette liberté, il faudrait que nous eussions complètement perdu de vue le commandement de Dieu et renoncé de principe, par conséquent, à toute éthique théologique".*[328] Par la suite, il poursuit par une affirmation principielle : *"Car celui qui obéit au commandement de Dieu n'est pas en mesure de discuter la raison de son obéissance, en se réclamant de tel ou tel principe. Il sait que ce que Dieu lui demande ne relève d'aucune autre exigence. Il sait qu'il n'appartient pas à l'homme de se prononcer sur la légitimité du commandement de Dieu, qui ne peut être que reconnu et confirmé".*[329] Cela dit, Barth traduit comme une évidence que toute éthique générale doit être assimilée par l'éthique théologique ; nous l'avons d'ailleurs compris dans une des citations précédentes, et il récusera tout aussi radicalement, un des principes de la sagesse ancienne, cher aux humanistes qui est celui du γνῶτι σεαυτόν[330] que d'ailleurs Jean Calvin avait repris, tout en l'intégrant à sa théologie, dès la première page de l'*Institution* : *"Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'estre réputée vraye et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse. Au reste, combien qu'elles soyent unies l'une à l'autre par beaucoup de liens, si n'est-il pas toutesfois aisé à discerner laquelle va devant et produit l'autre".*[331]. Mais l'affirmation conclusive de Barth, sera celle-ci : *"Le problème éthique ne peut que se poser que d'une seule manière pour la dogmatique de l'Église : le faire de l'homme est-il, oui ou non, une louange de la grâce de Jésus-Christ ?"*[332]. Le fait que la Loi est entièrement contenue dans les Évangiles et que par conséquent, une Église du Christ doit s'y engager, en éthique théologique, pose la question de l'obéissance de l'homme à la grâce de Dieu, mais aussi à ses commandements, ce qui devient son τέλος ou peut-être un problème dont il devra trouver la source et le dénouement : le pécheur pardonné se doit de témoigner et de suivre Christ et ainsi de comprendre en tout temps que sa Loi est parfaite. Cette affirmation théologique ne peut qu'affronter les affres et les ombres de l'homme, et surtout sa liberté, il est vrai sous conditions ![333] La tentation constante de l'homme de foi ne réside pas dans la vaine illusion de se croire dieu, mais plutôt de présumer de sa perfection ultime ou définitive en imitant, pas à pas, ce qu'il croit comprendre de la sainteté du Christ[334] ; cherchant la réponse concrète à l'exigence divine de la grâce, Barth formule quelques réponses introduites par quatre "Que devons-nous faire ?" ; tout d'abord, un principe général : *"Que devons-nous faire ? Réponse : ce qui correspond à*

cette grâce. Nous devons donner réponse à l'existence de Jésus-Christ et de son peuple. Nous devons rendre compte de la grâce par notre faire. C'est par elle, et par elle seule, que nous sommes l'objet d'une exigence. Et c'est devant elle, et elle seule, que nous sommes responsables".[335] ; en plus concret, cette réflexion se prolonge sous trois aspects, dont nous citerons que le premier : *"Que devons-nous faire ? Nous devons acquiescer et vivre comme des gens qui acquiescent au fait qu'ils ne s'appartiennent pas à eux-mêmes, c'est-à-dire ne disposent pas de leur existence, mais sont devenus la propriété de Dieu en Jésus-Christ. Contre cette aliénation, contre cette prise en charge de notre existence par le Dieu miséricordieux, se dressera toujours l'hostilité de l'homme désirant être son maître, refusant de se laisser contester et arracher ce qu'il possède de plus primitif, c'est-à-dire lui-même, et enclin à voir un voleur et un ennemi en celui qui le dépossède. A cette hostilité, s'ajoutera l'indifférence : nous ne voulons pas voir la main qui nous tient, reconnaître le bienfait qui nous est accordé et comprendre ce que signifie ce bienfait pour toute notre conduite".*[336]

La question du commandement de Dieu qui dépassera et de loin la simple évocation des dix "Paroles" ou dix commandements ou encore le Sermon sur la Montagne[337] — Barth analysera en profondeur Mt 6, Rm 8, 28 Mc 10, 17-31 —, sera construite autour du concept de liberté et par conséquent de permissions[338], ce qui exige que Dieu "parlera toujours concrètement", et jamais *in abstracto* dans l'histoire et le temps des hommes, afin que, par sa grâce, s'extirpe de son commandement, tout "tyran étranger" qui détournerait de cette liberté enfin retrouvée, l'homme aux prises avec la servitude.[339] Toutefois, dans l'exercice périlleux de la réflexion et de la décision éthique, la conscience du "nous" et ainsi de sa responsabilité, engage l'homme chrétien, ou plutôt l'homme de foi, vers ces voies que seul Dieu par Christ fonde : *"En Jésus-Christ, nous ne pouvons dire credimus qu'en disant credo, et, chaque fois que je dis credo, je le fais en assumant toute la responsabilité du credimus".*[340]. Toutefois, la tension vive entre le commandement de Dieu et la compréhension "finie" de l'homme pourrait figer la décision éthique dans une zone d'ombre, mais l'Évangile offre alors la possibilité libératrice et par le fait même, exigeante, de "se reprendre" ultérieurement,[341]car *"La vérité elle-même exige une pleine ouverture d'esprit. Vis-à-vis d'elle, les conservateurs de principe sont aussi peu utiles que les novateurs de principe".*[342] Certes, mais il y a une butée, une forme d'invariant que l'erreur dévoile, cette faiblesse humaine face au commandement de Dieu : *"Un commandement — et, au sens le plus strict du mot, il n'est qu'un commandement celui de Dieu ! — est une exigence totale ; l'homme n'a pas à se prononcer sur son contenu, c'est-à-dire qu'il ne lui est pas permis de lui donner une substance concrète au gré de son opinion et des ses idées".*[343] De plus, cet impératif crée une séparation radicale entre les éthiques que la foi construit et la non-foi qui ne propose que des impasses : *"Non, ma décision, la décision éthique de l'homme, consiste à montrer dans quelle mesure j'obéis au commande-*

ment, ou non, et si je suis, en conséquence, capable de l'accueillir, conformément à mon élection (à l'élection de Jésus-Christ), comme un croyant ou comme un athée".[344] Notons que de telles affirmations peuvent conduire à un légalisme, certes confortable, mais que seule une lecture plus affinée de la tragédie humaine qui imprègne le récit évangélique et les ministères de Jésus, peut véritablement repenser ; dans tous ministères, la rencontre construit cette certitude que la foi guide. La sanctification en Jésus-Christ devient cette voie que l'homme choisit pour accomplir le commandement, à la fois en lui et dans le monde : *"Jésus-Christ est le fait accompli de notre sanctification, l'intention de Dieu achevée et réalisé en son jugement : de même qu'il est aussi la présupposition et l'exécution de ce jugement".*[345], et c'est alors qu'il apprend que se dépouiller n'est possible que par grâce.[346]

Chapitre 7

La Réconciliation

"Nul n'est intelligent ; nul ne cherche Dieu". [347]

De l'alliance, de la mort à la résurrection

Karl Barth dans son commentaire de l'épître aux Romains[348] traduit ainsi ce que nous avons mis en exergue : *"Il n'y a pas d'homme sensé. Il n'en est aucun qui cherche Dieu. Tous y sont dévoyés, tous ensemble devenus bons à rien".* Il répond donc à ce passage très critique de Paul en y ajoutant un court commentaire tout aussi radical : *"Son Non est si vaste, parce qu'il procède d'un Oui tout aussi vaste. Ce n'est pas un pessimiste, ce n'est pas un auto-déchirement, ce n'est pas un vain plaisir de nier, qui constituent l'essence de ces hommes qui mènent cette attaque, mais bien une aversion féroce pour les illusions, un refus extrêmement catégorique de s'incliner devant des tours de passe-passe, un regard impérieusement, unilatéralement, tendu vers l'essentiel, un renoncement total à toute tentative de se soustraire à la réalité de la situation qui règne entre Dieu et l'homme, un mécontentement caractérisé à l'idée de se laisser abuser par des vérités avant-dernières, ou antérieures à elles, sur la vérité par laquelle toute considération sur la vie humaine doit nécessairement prendre fin pour commencer à neuf avec elle".*[349] Tel est ce qui "habite" cette théologie confrontée à un monde qui devant son témoin, ici le théologien, se délite et qu'il ne cesse de vouloir le comprendre "malgré tout", y compris devant la destruction alors impensable d'une certaine idée de l'homme et de l'humanité afin de le conduire vers la voie de la réconciliation avec Dieu.

Faut-il le rappeler en cette époque où les mémoires s'abîment à ériger en mythes un ou des christianismes que les historiens les plus exigeants arrivent à peine à séparer des scories dont on les couvrent comme autant de vérités absolues ; c'est pourquoi l'appel de Barth à l'Évangile, donc à la Bible dans ses points de convergences et de différences profondes, ne peut se confondre avec une nostalgie construite essentiellement pour séduire et non plus à penser, ni moins encore à méditer. Dès les prémices de ce tome de la

Dogmatique, l'oeuvre de Dieu réconciliateur qu'ouvre le projet du "Dieu avec nous", d'Esaïe (7, 14 ; 8, 8, 10) et de Matthieu (1, 21s) ne laisse aucun doute quant à ce que le théologien installe comme principe : *"Car le message chrétien est d'abord et avant tout une déclaration relative à Dieu : des hommes affirment que Dieu est avec eux. Uniquement avec eux, qui osent le dire, qui, en tant qu'ils reçoivent et portent le message chrétien, en tant que membres de la communauté chrétienne, doivent oser le dire ? Oui, dans la mesure où ils sont des gens qui savent déjà qu'il en est ainsi : Dieu avec nous ! Ils osent faire cette déclaration parce qu'il leur a été permis de recevoir le message de Dieu et qu'ils désirent le recevoir encore et toujours à nouveau".*[350] ; alors pourquoi ne pas affirmer quelques fantaisies qui transformeraient cette affirmation du théologien, en une généralité dans laquelle on pourrait ajouter tous les euphémismes nécessaires à désamorcer ce qui suivra, tout en oubliant que c'est Jésus-Christ qui est celui que Dieu envoie et non une civilisation construite de fantasmes ? Très simplement, le théologien définit ce que sont ici les fondamentaux de ce projet théologique : *"Ce "nous avec Dieu" inclus dans le "Dieu avec nous" s'appelle la foi chrétienne, l'amour chrétien et l'espérance chrétienne. La foi, l'amour et l'espérance constituent la louange de la grâce de Dieu, c'est-à-dire l'oeuvre proprement humaine qu'il nous reste à accomplir, et cela en tant qu'elle est "la plus grande chose", un action au sens le plus fort et le plus vrai terme".*[351], mais avec constance faire une enquête sur toutes les questions qu'une patiente enquête exige.[352] Nous l'avons compris, le Dieu de l'alliance, tout d'abord, celle-là même conclue avec Israël et, ensuite, ce qu'il nomme comme la nouvelle Alliance, affirme que Jésus confirme la réponse de Dieu aux désarrois des hommes ; qui dit alliance, dit aussi communion[353] et la grâce que l'homme ne peut que reconnaître.[354] Barth affirmera toujours face à la liberté que l'homme croit se donner, car il ne peut ignorer ce principe : *"C'est sans aucun mérite de sa part qu'il est permis à l'homme d'apprendre et d'accueillir la bonne nouvelle que Dieu s'est choisi et déterminé lui-même afin d'être notre Dieu".*[355]

Tout au long de la *Dogmatique*, Barth n'a cessé d'analyser et de comprendre la relation ou plutôt la "situation" de Dieu vis-à-vis du péché et du néant ; c'est précisément par la réconciliation que Dieu envoie Jésus le Christ, comme la preuve indéfectible du don de son alliance à l'égard de l'homme pécheur, et c'est ce que le théologien démontre en saisissant ce problème de la manière suivante : *"La réconciliation accomplie en Jésus-Christ est la réplique de Dieu au péché de l'homme et à ses conséquences. Or le péché de l'homme est un épisode : le prototype de tous les autres épisodes de l'histoire, la source et le contenu de tous les phénomènes non nécessaires, non conformes à l'ordre de Dieu, contraires à son dessein. Il n'échappe pas pour autant à la connaissance et à l'action de Dieu. Mais il n'est nullement une oeuvre de sa création et pas davantage une dispensation de sa providence. Il ne devient et n'est réel que dans la mesure où il représente ce que Dieu n'a pas voulu, ne veut pas et ne voudra jamais. Il n'a d'essence que parce qu'il*

n'a pas d'essence : en effet, il ne peut être pour Dieu que l'"inconcevable" et l'"inadmissible". Il n'est rien d'autre que l'irruption puissante, mais totalement vaine, aux yeux de Dieu, du néant au sein de la volonté divine ; par conséquent, il ne peut exister qu'en fonction du non originel, radical, définitif et donc victorieux que Dieu lui oppose. Il n'est pas un élément de la volonté positive de Dieu. Il est au contraire complètement sous la détermination de sa colère. Dans toute sa virulence, il ne possède de réalité qu'à la gauche de Dieu".[356] Toutefois, il précisera que la réconciliation accomplie en Jésus le Christ est l'oeuvre de la main droite de Dieu, de sa volonté positive.[357] C'est alors que la sanctification prend une forme différente lorsque l'on garde à l'esprit toute la dimension de la liberté de l'homme ; toutefois Barth insistera sans ménagement sur le refus du "vieil homme"[358] à comprendre et à accepter le don de la grâce : *"A ce sujet, la remarque suivante s'impose d'emblée : la soumission de l'homme aux directives de Dieu, c'est-à-dire sa sanctification, est elle-même une forme de la réconciliation exécutée et révélée en Jésus-Christ — une composante de l'action accomplie par Jésus-Christ pour ramener l'homme à Dieu. On a donc pas le droit de distinguer la sanctification de la justification, en disant que la première serait la contribution de l'homme à la seconde. La sanctification n'est pas une auto-sanctification ; elle ne vient pas compléter la justification accordée à l'homme par Dieu, mais elle se produit par et en Jésus-Christ qui, selon I Cor. 1, 30, a été fait pour nous à la fois justification et sanctification".*[359]

Nous serions tenté de penser ou du moins de céder à l'idée, après de tels constats, que l'espérance devient une denrée rare qui nécessairement échappe à tous, mais le théologien ouvre une autre porte : *"Là où existe la grande espérance, de petites espérances surgissent nécessairement chaque fois pour l'avenir immédiat ; petites, disons-nous, parce qu'elles reposent uniquement sur la grande, parce qu'elles sont relatives, faillibles dans leurs contenus particuliers et qu'elles ont toujours besoin d'être corrigées ; mais, dans ces limites évidentes, il s'agit d'authentiques espérances".*[360] Car Jésus le Christ qui est au coeur du projet de Dieu pour les hommes, témoigne de la volonté libératrice de son Père, précisément par cette espérance, mais aussi par le prisme de ce qui apparaît aux regards extérieurs comme un paradoxe, c'est-à-dire à la fois de chair parmi les hommes et fils de Dieu ; et c'est par la foi que la tension entre ces deux pôles paraît se dissoudre, non sans mal : *"C'est donc uniquement à partir de la libération et de l'élévation dont elle a été l'objet dans son unité avec Dieu, qu'il faut comprendre l'humanité de Jésus-Christ, et que, sans les nier ou les atténuer, il convient d'interpréter tous ses prédicats : le fait, par exemple, qu'elle est une humanité sujette à la tentation, capable de souffrir et mortelle. L'être de l'homme incarné en Jésus-Christ est un être tout-puissant dans sa faiblesse même, éternel dans sa temporéité, glorieux dans son opprobre, incorruptible dans sa corruptibilité, souverain sous son aspect de serviteur. C'est ainsi qu'il est l'être véritable de Jésus-Christ et, disons-le aussitôt : le véritable être humain".*[361]

A l'événement individuel de la foi de chacun dont le théologien ne nie pas l'importance, il ne la magnifiera pas au détriment de la communauté dont il fera le pilier de l'alliance et de la parole christique : *"Chaque chose à sa place ! C'est la communauté qui est "la colonne et le support de la vérité" (I Tim. 3,15), le sel de la terre, la lumière du monde, la ville sur la montagne — et non pas l'individu comme tel, bien que (et parce que !) ce dernier possède dans la communauté une place qu'il ne saurait perdre, une fonction irremplaçable et une promesse personnelle inaliénable".*[362] Toutefois, cette "condescendance" ou encore ce que le théologien définit comme l'abaissement de Dieu à l'égard des hommes par Jésus, homme et fils de Dieu[363] qui, par une obéissance sans faille[364] porte l'annonce de la réconciliation, ne peut être comprise comme une spéculation abstraite qui s'ajouterait aux constructions mythiques que s'est forgé l'humanité sur elle-même ; tout acte de Dieu s'enracine donc dans l'histoire d'une humanité toujours partagée à l'égard de l'héritage de cette parole en acte de Dieu, car il se fait juge[365] des errances de l'homme : *"La réconciliation est une histoire. Qui veut la connaître doit la connaître comme une histoire. Qui veut la comprendre doit la comprendre comme une histoire. Qui veut en parler doit la raconter comme une histoire. Celui qui voudrait concevoir la réconciliation comme une vérité supra-historique, c'est-à-dire a-historique, ne pourrait pas la concevoir du tout. Elle est certes une vérité, mais une vérité qui "se passe" dans une histoire et qui devient manifeste dans cette histoire : exactement comme toute histoire se manifeste dehors".*[366]

Ce qui peut apparaître aux yeux des hommes comme un paradoxe ou pire, une aberration divine qui consiste à laisser son fils succombé à la souffrance et à une mort que même ses disciples n'ont pu accepter, Barth répond ainsi théoriquement en prenant au sens propre, ce que signifia pour Jésus "sa passion" : *"La question qui se pose et à côté de laquelle le problème de la théodicée "pâlit" complètement celle-ci : en acceptant de subir un sort pareil, Dieu ne s'est-il pas sacrifié, perdu lui-même ? N'a-t-il pas capitulé devant le déchaînement de la folie et de la méchanceté de sa créature, c'est-à-dire n'a-t-il pas renoncé à sa divinité (comme l'empereur du Japon, en 1945 !) ? Autrement dit : Dieu n'est-il pas mort, définitivement mort ? Et il s'agit d'écouter la réponse à cette question : non, Dieu n'a pas capitulé, mais c'est précisément dans cet abaissement qu'il a été le plus lui-même, dans cette mort qu'il a été le plus vivant ; c'est dans la passion de l'homme Jésus, son Fils éternel, qu'il a vraiment confirmé et rendu manifeste sa divinité. De plus, cette souffrance humaine n'a pas eu simplement n'importe quelle signification et n'importe quels effets dans son cadre historique, dans le monde et l'humanité d'alors. En effet, en elle, c'est la mission, le mandat, l'oeuvre du Fils de Dieu qui s'accomplit : à savoir la réconciliation du monde avec Dieu. C'est le jugement salutaire de Dieu sur tous les hommes qui a lieu ici. Dieu est venu en personne pour exécuter ce jugement à la place de tous les hommes, ce qui veut dire : il l'a subi à leur place. C'est donc l'alliance entre*

Dieu et l'homme, rompue par l'homme, mais respectée par Dieu, qui a été rétablie légalement dans la passion de Jésus-Christ. Tel est — avec tout ce qu'il implique — le changement radical qui s'est accompli dans l'histoire de toute création au cours d'un seul jour de souffrance d'un seul être humaine".[367] Ce long passage, certes éloquent et théologiquement fondé sur sa lecture des textes, pourrait difficilement convaincre celui ou celle qui doute et un grand nombre de "distancié(e)s" aux prises avec le scepticisme auquel on ne peut être qu'attentif. Mais alors que prêcher en ces circonstances devant des hommes et des femmes empreints de leurs souffrances ? Le théologien oriente ce problème fondamental de la façon suivante : *"La question : que croire ? que prêcher ? se rapporte à cette proposition principale, à la connaissance de Jésus-Christ lui-même et comme tel. Pour y répondre correctement, on ne devra jamais l'oublier".*[368]

Il est vrai qu'il existe, au sein des théologies de la Réforme, une tension qui n'est pas que théorique entre la souffrance et la mort de Jésus et sa Résurrection ; il n'apparaît pas toujours nécessaire ou pertinent d'établir un lien causal ou du moins logique entre les deux événements, et cela s'explique lorsque l'histoire des Églises nous éclaire sur les multiples fonctions autant politiques que théologiques, que les théologiens et ecclésiastiques prirent comme prétextes à accentuer l'un ou l'autre selon les conjonctures. Ainsi, Barth remet en place ce qui doit l'être tout simplement selon les témoignages évangéliques : *"Sa résurrection, c'est-à-dire sa vie nouvelle, a confirmé — sa mort. Elle a été la réponse de Dieu à sa mort : dans cette mesure, elle en a été la révélation et l'explication. Mais précisément en tant que réponse de Dieu, elle s'en est distinguée. Elle a été l'acte par lequel Dieu à pris fait et cause pour Jésus-Christ, a reconnu sa vie et sa mort".*[369]

Le retour du fils de l'homme

"Comme donc nous ne pouvons approcher de Christ, sinon etans tirez par l'Esprit de Dieu, aussi quand nous sommes tirez, nous sommes totalement ravis par dessus notre intelligence".[370]

Et cette intelligence dont parle Calvin, si, de tous temps, elle est resté sceptique, persiste et signe lorsqu'il s'agit du *μυστήριον* de l'incarnation du Fils : *"C'est bien simple : il s'agit d'une action telle que Dieu devient un homme et que, par conséquent, le Créateur devient créature".*[371] Cela dit, rien n'est moins simple à exposer, mais le théologien n'a jamais redouté la difficulté et, en effet, il tente une explication : *"Mais voici ce qui peut être la description relativement la plus adéquate de la libre action de Dieu en Jésus-Christ : Dieu a pour ainsi dire ajouté un être homme à son être Dieu. Autrement dit, il a accueilli une essence humaine dans l'unité qu'il possède avec lui-même et son essence divine, ce qui veut dire : dans une unité qui ne revenait à aucun être humain comme tel, sur laquelle aucun être humain*

comme tel n'avait le droit de faire valoir, et à laquelle l'être de l'homme n'a pu participer que parce qu'il a été dans le libre bon plaisir de Dieu de l'accueillir. C'est donc à cause d'une adjonction et d'un accueil de Dieu qui relèvent de son libre bon plaisir, que l'homme se trouve uni à Dieu. Mais en vertu de ce bon plaisir, c'est-à-dire de cette adjonction et de cet accueil de Dieu, l'être de l'homme existe vraiment en tant que tel — et c'est ce qui constitue la réalité de l'humanité de Jésus — dans l'unité avec le Fils de Dieu et sa vraie nature divine".[372] Cela suffira-t-il à démêler l'écheveau "densifié" depuis des siècles de spéculations théologiques ? Mais il faut se rappeler toute la question de l'histoire humaine, chez Barth, traversée et bouleversée par cet événement que les théologies chrétiennes ne peuvent en aucune manière évacuer : *"La notion de la vraie humanité de Jésus-Christ est donc, exactement comme celle de sa vraie divinité, une notion absolument nécessaire, reposant sur une raison d'être première et dernière. Car, loin d'être un élément secondaire, éventuel, intervenant après coup pour s'estomper et disparaître ensuite, l'humanité de Jésus est, conjointement avec sa divinité, partie intégrante de l'événement du Christ".*[373] Faut-il également préciser que le concept *Fils de Dieu/Fils de l'homme* duquel surgit le concept et la réalité de l'incarnation de Dieu en Jésus demeure inexplicable par "essence" puisque qualifiée de *mystère* par Barth, mais par ailleurs descriptible dans ses effets dans l'histoire des hommes ; il en serait de même de la foi dont on ne peut raconter, puisqu'il s'agit d'un récit, que les moments et lieux du consentement libre de l'homme à la grâce Dieu. Rappelant que l'action de l'Esprit de Dieu est au coeur de Pâques, de l'Ascension et de la Pentecôte, le théologien en souligne l'enracinement historique ou plus exactement son incarnation ; l'Esprit ne sera en aucune manière, une abstraction : *"La succession : Pâques — Pentecôte est donc irréversible. que le témoignage du Saint-Esprit retentisse et soit perçu, qu'il soit donné à des hommes et reçu par eux, qu'il existe dans le monde une communauté chrétienne éclairée et portée par ce témoignage, tout cela présuppose et provient du fait que Jésus-Christ est ressuscité des morts et monté au ciel. C'est comme tel que Jésus-Christ envoie l'Esprit, lequel est le Saint-Esprit parce qu'il procède de lui".*[374] ; mais ce n'est pas sans avoir précédemment précisé que la révélation ne peut être sous la capture de l'homme.[375]

La libre grâce de Dieu qui s'est manifesté par le ministère de la parole que les Évangiles nous rapportent, s'est également manifestée par les miracles que Jésus a accomplis et qui parsèment les textes évangéliques ; la lecture du théologien est à relever d'autant plus que certaines de ses observations demeurent très pertinentes, par rapport à ce que les miracles disent de leurs interprètes et des Églises qui les reçoivent : *"Et tel est bien le fait vraiment étrange pour ne pas dire scandaleux qui caractérise les récits des miracles du Nouveau Testament et que l'on a constamment dissimulé, c'est-à-dire recouvert d'un vernis éthique, dans tant d'exégèses bien intentionnées (au sein de l'Église occidentale, surtout) : l'idée que les hommes souffrant comme créa-*

tures sont avant tout des pécheurs, des ennemis de Dieu, de leurs prochains et d'eux-mêmes, et qu'ils sont ainsi voués à toutes sortes de maux par leur propre faute — cette idée ne semble jouer aucun rôle. Pour les textes dont nous parlons, ces hommes sont avant tout, non pas des pécheurs, mais des hommes qui souffrent. Jésus ne considère pas leur passé et, à partir de là, leur sort actuel, mais il se borne à leur donner un nouvel avenir dans leur situation présente. Et c'est pourquoi il ne leur pose aucune question sur leur péché. Il ne leur reproche rien. Il ne les accuse pas. Le secours et bienfait qu'ils reçoivent de lui deviennent événement comme si leur péché n'existait pas. Jésus agit à leur égard presque, ou plutôt exactement, comme le Père céleste qui, selon Matth. 5, 45, fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et pleuvoir sur les justes et les injustes".[376]

De la libre grâce au miracle, nous pourrions être tentés malgré les critiques justifiées de Barth à penser tout ce qui est incompréhensible à la raison, comme un mystère, et de là tout sceller dans un abstraction absolue, mais c'est oublier d'autres aspects ce que Jésus le Christ introduit dans le monde et dans la chair ou le destin de l'homme, tout d'abord ceci : *"Parce qu'il en est ainsi, Jésus-Christ est notre justification (1 Cor.1, 30), ce qu'il veut dire : en tant que nous avons la même essence humaine que lui, nous sommes en lui ; notre tête et notre représentant, tels que nous sommes, justes et agréables à Dieu ; en lui et avec lui, notre frère aîné, nous avons le pardon des péchés et Dieu nous accueille, nous aime et nous bénit comme ses enfants".*[377] ; pour ensuite, par sa présence/absence pour l'homme, ce qui reste pour Barth, une *énigme*[378], l'Esprit saint, donc l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ déploie pour l'homme une parole en actes pour qu'il puisse le suivre : *"Ainsi l'action du Saint-Esprit consiste simplement à ramener l'homme à son propre commencement, dont il vit et dont il ne peut que vivre. Elle ne fait peser sur lui nul autre devoir que celui de la permission qui le libère".*[379], mais cette puissance répondra plutôt comme Paul le décrit en 1 Co 3, 12-13, c'est-à-dire par le feu :[380]

"Nul ne sera jamais en vain à l'école de ce maître".[381]

"Jésus-Christ tel qu'il nous est attesté dans l'Écriture sainte est la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter, à laquelle nous ayons à nous confier et à obéir dans la vie et dans la mort".[382]

Afin d'introduire et de poursuivre les développements précédents sur le thème de la réconciliation, Barth y ajoute un élément qui est celui de la vérité dans ce contexte très précis : *"La réconciliation n'est pas un fait muet, obscur, fermé en soi ; elle est, au contraire, un fait parlant, clair, communicatif. Elle ne devient événement qu'en s'extériorisant, s'ouvrant et se communiquant du même coup : en n'étant pas seulement réelle, mais aussi vraie — aussi vraie qu'elle est réelle. Mais le rapport est également indissoluble dans*

l'autre sens : la révélation se produit en tant qu'elle est la révélation de la réconciliation, le "comment" du "quoi", l'autodévoilement de cette histoire, la vérité de cette réalité — jamais autrement".[383] Il tient à ajouter quelques principes qu'il rappelle : *"La justification et la sanctification de l'homme impliquent sa vocation (comme, par ailleurs, l'orgueil et l'inertie de l'homme impliquent son mensonge !). Le rassemblement et l'édification de la communauté impliquent sa mission. La foi et l'amour du chrétien impliquent, eux, l'espérance chrétienne".*[384], ainsi que des observations sur le sacerdoce universel qu'il ne conteste pas, mais après une juste critique des Églises de la Réforme précisément sur ce principe, il rappelle certaines contradictions, d'ailleurs observées, au sein du fonctionnement des Églises et cela à tous niveaux : par exemple, le principe de la responsabilité individuelle, très ancré dans les Églises de la Réforme, l'esprit et la constitution d'une communauté de foi et de vie qu'éprouvent de véritables ruptures quand à son ancrage dans la vie ecclésiale, que même la prédication la plus sensible à ces problèmes n'arrive plus à juguler. Nous apprenons par Barth que le problème n'est pas récent — ici en 1959 — et qu'il demande une réflexion approfondie, hors d'un moralisme étriqué ou d'une quelconque posture institutionnelle ![385]

Ce caractère unique de la Parole de Dieu par Jésus-Christ que les prophètes ont annoncé, passe nécessairement, et cela dans le concret de la foi vécue, par la grâce : *"La grâce ne serait pas la grâce si elle demeurait muette et obscure, si elle pouvait et voulait n'exister qu'en soi et pour soi. Une grâce qui ne s'ouvrirait pas et ne se communiquerait pas, et qui serait sans parler et sans resplendir serait un "sabre de bois". La grâce comme telle est prophétie. Voilà ce que nous entendons lorsque nous parlons de la prophétie de la vie de Jésus-Christ. La grâce est l'élection et l'action de Dieu dirigés vers l'homme (sans aucun et contre tout mérite de sa part) — élection et action que l'homme ne peut donc ni attendre, ni exiger, ni provoquer, et moins encore créer et produire, mais qui précisément le concernent et le déterminent".*[386] Mais ce qui "construit" cette grâce, et qui nous la fait connaître en l'incarnant, c'est la Parole de Dieu : [387], par contre, un problème surgit lorsque de cette connaissance que l'homme acquière par Christ, il se met à douter des effets de la transformation intérieure que cette connaissance réalise : *"Mais comment serait-il le monde encore non délivré, en deçà de la dernière venue de Jésus-Christ, s'il ne cherchait pas à se préserver sérieusement contre une information qui va tellement à l'encontre de sa propre compréhension de lui-même ? ? Et parce que commence le processus de la connaissance du Dieu vivant et vrai dans toutes ses actions — autrement dit, parce que ce que l'homme, ou plutôt celui que l'homme voudrait tenir, à son aise pour un objet lointain qu'il ne faut considérer et étudier que de loin, à la rigueur, menace de venir sur lui et même de pénétrer en lui pour le dominer et lui faire subir une transformation totale, une chose doit devenir claire : est-ce que l'homme acceptera la liberté des enfants de Dieu qui lui est offerte par là ? Permettra-t-il de suivre son cours à la connaissance*

qui commence en lui sur une telle base, c'est-à-dire au renouvellement et à la transformation de son moi ? Ou bien préféra-t-il se dérober au sujet nouveau, étranger, qui le revendique, c'est-à-dire refusera-t-il de poursuivre et de mener jusqu'au bout la connaissance fondée en lui ?"[388] et c'est alors que la Parabole du semeur indique, ici en Mt 13 [389], l'essentiel des paramètres que Barth analyse à nouveau au regard d'une société dorénavant sécularisée ; toutefois, il le soulignera maintes fois, la grâce de Dieu interroge radicalement l'indifférence de l'homme[390], ainsi que ses diverses conceptions du monde (Weltanschauung) qui le conforte dans ses doutes et, paradoxalement, dans ses certitudes.[391] Bien que Jésus-Christ confirme sa présence pour tous ceux qui vivent la foi en Dieu, par son espérance qui est celle de la Pâques, de l'Esprit et de la Lumière de la Grâce, il affirme également que son ministère n'a pas de fin et s'ouvre à quiconque le demandera : *"La détermination dont le monde et les hommes sont l'objet dans l'événement de Pâques est totale. Que non seulement l'oeuvre de la réconciliation de Jésus-Christ a été accomplie, mais qu'elle ait pénétré comme une lumière dans le monde réconcilié en lui, semblable à du levain (Mt 13,33) jeté dans trois mesures de farine — cela signifie que, de même que le levain pénètre dans la pâte tout entière, ainsi la détermination et la transformation du monde et l'humanité par le royaume des cieux, dans tout sa puissance et sa gloire, ne sont plus simplement possibles, mais qu'elles sont devenues réelles, qu'elles se trouvent déclenchées".*[392]

"Que craint l'homme parce que Jésus-Christ le rencontre" ?[393]

De l'orgueil à l'inertie, péchés que Barth qualifie et commente tout au long de la *Dogmatique*, il ajoutera le mensonge comme l'ultime perversion de l'homme qui constamment monnaye la Parole de Dieu qui lui est offerte par Grâce : *"Le mensonge possède son caractère propre tout à fait indépendamment de l'appoint qu'il apporte aux deux autres formes du péché. Son caractère propre résulte du fait que, loin d'être simplement une opposition objective, principielle, en soi intemporelle ou constante, à la grâce de Dieu, il est la confrontation historique de l'homme avec la Parole de la grâce de Dieu, qui le rencontre : dans cette confrontation, le péché de l'homme sous sa troisième forme, c'est-à-dire comme mensonge, devient mûr, virulent et manifeste. Autrement dit, le péché prend, de son côté, l'aspect d'une parole. Si l'orgueil et l'inertie sont l'oeuvre de l'homme du péché, le mensonge est sa parole".*[394] ; c'est alors que le concept de *vérité* surgit et prend tout son sens dans le travail du théologien comme l'impératif dévoilement d'une fuite sans cesse renouvelée de l'homme à entendre et à écouter la Parole de Dieu. En toutes lettres, la vérité n'est pas la loi, c'est le témoin véridique : *"Notons encore une fois notre point de départ : la témoin véridique, c'est-à-dire l'expression, la révélation, le phénomène de la vérité, oui, la vérité elle-même qui, en rencontrant l'homme, le démasque comme menteur, est*

Jésus-Christ, le Vivant ; ayant réconcilié le monde avec Dieu, il est présent dans la promesse de l'Esprit parce qu'en elle il agit en exerçant son ministère prophétique. Que nous mentionnions son nom ou que nous le taisions, c'est de Jésus-Christ que nous parlons lorsque nous faisons les constatations qui suivent à propos du témoin véridique en tant qu'auteur et sujet de ce démasquage".[395]

Tout ce qui précède suppose également, une mise en actes de la Parole par la *vocation* de l'homme et la femme de foi dans un monde construit autour d'un refus opiniâtre de la Parole d'un autre homme les ayant précédé, Jésus le Christ ; Barth pose donc cette question très directe du but : *"De quoi s'agit-il lorsque se produit cette chose extraordinaire que Jésus-Christ le Vivant, n'est pas seulement là comme il l'est pour tous les hommes — non sans que cela ait une signification et une portée pour eux, d'ailleurs — mais qu'il s'approche d'un homme pour lui adresser la Parole de la grâce dans la puissance de son Saint-Esprit ? Lorsqu'il la lui adresse de telle manière que cet homme ne puisse pas s'y dérober, se fermer à elle et la refuser, mais qu'il ait non seulement l'occasion mais bien la liberté de l'entendre de son propre mouvement ? Quel est le sens de cet événement, c'est-à-dire quelle est l'intention qui le caractérise ?*[396], mais ce n'est avoir beaucoup insisté sur le fait que cette vocation s'enracine dans le temps et l'histoire ; il fait alors ressortir le caractère uniquement de cet événement : *"Ainsi donc, le temps ne reste pas vide mais il est rempli — l'histoire ne s'interrompt pas mais une histoire nouvelle commence au milieu de son déroulement, chaque fois que se produit une vocation — peu importent le moment, le lieu et la manière dont elle se produit".*[397]. Ce caractère unique n'est en rien réservé à une caste établie pour ses propres fins, car il s'agit de l'assemblée des disciples et apôtres que Christ investit par son Esprit.

Les questions éthiques ne sont pas, ici, abordées frontalement, c'est-à-dire de façon analytique, par rapport à la question centrale de la vocation, mais Barth y mettra les conditions théologiques que cet engagement exige, enraciné dans l'histoire des hommes et au coeur de chacun, ce qui suppose aussi une responsabilité éthique, mais le problème est ici posé sous un autre aspect qui interroge précisément l'éthos chrétien : *"Un moralisme chrétien triomphant, qui s'érige lui-même en principe, a toujours eu pour conséquence une relativisation, c'est-à-dire un nivellement de la différence entre l'existence chrétienne et l'existence non chrétienne ; autrement dit, il a toujours entraîné la stérilisation de l'existence chrétienne en lui faisant perdre sa puissance de choc offensive et défensive".*[398] D'ailleurs, Barth a toujours été très ferme lorsqu'il s'agissait de certaines ambiguïtés théologiques qui imprègnent toujours de nombreux courants mystiques, piétismes ou autres, lorsqu'il s'agit de se situer intérieurement par rapport à Christ, par exemple, dans l'expression toujours en vogue "Avec Lui", "En Lui" ou encore par des exercices d'imitations qui ne peuvent conduire qu'à des impasses.[399] Somme toute, libéré du joug[400], le chrétien s'engage avant tout à témoigner sous

des conditions très précises que le théologien expose : *"(...) le chrétien est un témoin — un témoin du vivant vis-à-vis de tous les hommes, de l'action de la grâce divine opérée pour leur salut à tous en Jésus-Christ. Ainsi, dans ce qui fait le chrétien, il n'est d'abord pas du tout question de sa propre personne. Le chrétien n'est pas orienté sur lui-même : il est orienté sur Dieu, qui lui montre son prochain, et sur son prochain auquel Dieu le renvoie. il n'est pas "braqué" sur sa vie intérieure, mais au sens le plus fort du mot, il regarde au dehors : il fixe les yeux sur le fait que Jésus-Christ vit, règne et triomphe, et sur tout ce que cela implique. Dans la mesure où il deviendrait intéressant à ses yeux, pour tourner autour de lui-même, pour s'affirmer et s'épanouir, il s'éloignerait de ce qui fait de lui un chrétien. Et dans la même mesure, il mettrait en jeu et perdrait, chose étrange, précisément ce qui lui revient en fait aussi personnellement comme chrétien, c'est-à-dire comme témoin orienté sur Dieu et le prochain".*[401], ce pendant ces mêmes conditions ne pourraient être applicables que si le témoin s'arrache à sa solitude pour rejoindre la communauté : *"Pour le chrétien, la gloriole et la misère de l'isolement, de l'être pour soi et en soi, n'existent plus".*[402] Voilà, simplement, ce qu'il faut en conclure !

En conclure, vraiment ?

La vie dans l'espérance est une vie issue de Dieu. Personne n'a encore vécu dans l'espérance à partir de lui-même...[403]

Une enquête érudite suffirait-elle seulement à "réguler" le foisonnement complexe de certaines hypothèses quelques-fois hasardeuses du théologien ou, encore, de fixer, si cela est possible, certains concepts, lesquels auront subi de nombreuses transformations théoriques au cours de plus trente-cinq ans de réflexions (1932-1967), toutes autant audacieuses et radicales qu'intransigeantes sur des points précis ? La réponse n'appartient pas à ces *Lectures barthiennes* à la fois systématiques par une lecture continue, mais aussi périphériques quant aux choix des données et problèmes que nous avons relevés et discutés.

Comme l'avons écrit précédemment, la théologie barthienne restera une théologie "de crise" par l'affrontement d'un homme, d'un pasteur, d'un enseignant, d'un théoricien engagé dans son Église, face aux réalités tangibles rencontrées au cours de ses ministères et qui se devait de répondre à l'urgence contre ce néant laissé en héritage en ces temps de troubles et d'effondrements ; théologie née également au coeur de guerres fratricides et dévastatrices qu'une paix, durable, certes, mais fragile qui l'incita à cette recomposition d'une théologie chrétienne, alors tout aussi dévastée. Ce que nous apprenons aujourd'hui de cette oeuvre, c'est que le christianisme dans ses parties historiquement européenne et occidentales n'ont pas encore émergée des cendres chaudes des crimes et atrocités commises tout au long des XXe et XXIe siècles.

Karl Barth a toujours affirmé que l'émergence d'une communauté restait le socle indépassable de la Parole de Dieu par Christ, mais le problème reste entier lorsque la constitution de ces mêmes communautés se bute à de profondes fractures internes, sans parler d'oppositions externes, ce qui expose le fait que le mot "Église" n'a plus quelquefois qu'un sens métaphorique. Le théologien écrivait ceci à propos de la religion : *"La vraie religion est, comme l'homme justifiée, une oeuvre de la grâce. Or la grâce n'est rien d'autre que la révélation divine qui démasque le mensonge des religions et l'injustice foncière de l'homme, en même temps qu'elle signifie notre arrêt de mort à tous".* [404], ce qui incite à une constante vigilance. Le problème séculaire que pose un des fondements de cette communauté, soit l'autorité de la Parole, a été maintes fois commentée par Karl Barth avec une lucidité remarquable que nous ne pouvons que partager, en y ajoutant ce qui suit : *"Qui veut entendre Dieu doit écouter l'Écriture".*[405]

Toutefois, la liberté et la prolixité barthienne expose son enquête dogmatique à une critique systématique de tous les éléments qui constituent cet ensemble finement organisé, de telle sorte que l'impression d'une possible totalité conceptuelle et dogmatique puisse, peut-être, induire le lecteur en erreur, mais il s'agit plutôt d'une volonté de débusquer et de comprendre une ou des vérités issues de la Bible et de l'histoire théologiques des christianismes sous contrôle d'un système minutieusement construit. Faut-il, par contre, ajouter que cette intention de totalité, si tel était le cas chez Karl Barth, ne pourrait qu'imploser, ce qui est, en fait, le "destin" de toutes théologies, car elles ne pourraient s'affirmer comme normatives, du moins pour des Églises de la Réforme. Les buts de la théologie, sa quête ne peuvent consister qu'à clarifier toutes questions qui lui sont posées à partir de problèmes internes à l'Église enracinée dans ce monde qui l'interroge.

Que pourrait-il alors rester de cette oeuvre richement protéiforme et tout aussi paradoxale ? Nous le savons déjà, du moins dans la monde protestant francophone, l'influence de la *Dogmatique* a été déterminant pour quelques générations de théologiens. Cependant, une distance, non seulement historique mais aussi théorique, s'opéra lorsque, par exemple, la psychanalyse ou encore l'éthique apportèrent de nouveaux éléments de réflexions aux théologies chrétiennes "post-barthiennes". En ce nouveau temps de guerres aux frontières de l'Europe et d'ailleurs, la *Dogmatique* de Barth avait parfaitement compris l'angoisse de l'humanité confrontée à la dévastation que le néant prépare afin de soumettre l'humanité à son empire, mais le pasteur et le théologien a surtout espéré en la nécessité absolue que Dieu par Christ puisse, une fois de plus, déployer la vie contre ces projets issus des ténèbres.

Juillet MMXXII

Table des matières

Notes

[1] Jr 6, 16.

[2]BARTH, Karl, *L'Epître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 327-328.

[3]CLEMENT, Michel, *Quelle Église ? Le fini et infini de l'Église dans la Dogmatique de Karl Barth*, Paris, Foi Vie, 2021/4, p. 39-48.

[4] LEGENDRE, Pierre, *Le Point fixe/Nouvelles conférences*, Paris, Mille et Une nuits, 2010, p. 72.

[5]Nous pourrions aussi ajouter les travaux de Philon, sur la question du *logos* qui est une théologie binitaire, et aussi la contribution du judaïsme talmudique par la théologie de la *Memra* ; voir dans BOYARIN, D., *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Cerf/Patrimoines du Judaïsme, 2011, 447 p.

[6]QUINE, W.V., *The Ways of Paradox and Others Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, *Les voies du paradoxe et autres essais*, Paris, Vrin, 2011, p.127. Après un développement auxquels Gödel et Heisenberg sont mis à contribution, le philosophe conclue de la façon suivante :*«La relation du langage à l'observation est souvent très tortueuse, mais l'observation reste finalement la seule chose à laquelle le langage puisse s'ancrer. Si une question ne pouvait en principe pas trouver de réponse, alors on sent bien que le langage aurait failli ; le langage aura largué les amarres, et la question n'aura pas de signification. Dans cette philosophie, bien sûr, notre question centrale reçoit une réponse globale. La question était de savoir s'il y a des choses que l'homme ne pourrait jamais connaître. La question était de savoir s'il y a des questions - des questions douées de signification – auxquelles l'homme ne pourrait par principe jamais répondre. Dans cette philosophie, la réponse à cette question des questions est non.»* op. cit. p. 140.

[7]QUINE W.V., *Quiddités/Dictionnaire philosophique par intermittence*, Paris, Seuil, 1992, p.241. Le philosophe américain Charles Sanders Peirce (1839-1914) avait aussi développé une théorie logique à partir d'une tripartition qui devait constituer les fondements d'une méthode dont son biographe trace les traits les plus importants : *« The «METHOD of thinking», then, is the generation of other relations from three original relations so that their distinct characteristics remain manifest in each subsequent appearance. An impression on the characteristics of these relations may be given by simple diagrams. A dot [.] will constitute firstness, two dots (..) secondness, and three dots (triangle) thirdness, so that the single dot represents the monad or quality, the dots represent the dyad or relation, and the three dots the triad or mediation. Complexity can be expressed in terms of the triad by taking each dot to represent firstness. Then as, say, three people look at one another, each is simultaneously first, second, and third, depending upon the point of view. Peirce's claim that all relations greater than these can be reduced to or generated from triads may be illustrated by adding dots indefinitely to the triangle Thinking then takes on the quality of an infinite dialectic reminiscent of that of Hegel.»* in BRENT, J.,*Charles Sanders Peirce, a Life*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 333 (voir également p. 335 ss). Claudine Tiercelin dans TIERCELIN C., *C.S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, précise la pensée de Peirce sur cette question : *«Le processus sémiotique est donc une relation à trois termes : un signe est une chose reliée sous un certain aspect à un second signe, son objet de telle manière qu'il mette en relation une troisième chose son interprétant, avec ce même objet, et ainsi de suite, ad infinitum. Issue de l'analyse catégorielle cette triadicité va au fil des textes et des analyses logiques et phénoménologiques manifester l'existence de trois catégories distinctes et irréductibles les unes des autres – bien que toujours liées dans l'expérience – que sont la Priméité (Firstness) ou dimension qualitative du réel, dans sa spontanéité et son immédiateté sensible, la Secondéité (Secondness), l'élément réactif et brutal de l'existence, la Tiercéité (Thirdness) enfin, telle qu'elle se manifeste dans le sens, l'intelligence, la règle-habitude, la pensée, et le rôle prééminent que joue cette dernière catégorie.»* p. 57-58.

[8]idem

[9]QUINE (1992), op. cit. p. 242.

[10]idem

[11]Nous préférons aujourd'hui le terme d'hétérodoxie pour décrire cette pluralité de théologies et de spiritualités qui fut, dès le départ, le fondement de la pensée chrétienne.

[12]PEIRCE, C.S.,*The Annoted Catalogue of the Papers of C.S. Peirce Amherst*, University of Massachusetts Press, 1967 ; trad. dans Tiercelin (1993), p.61.

[13]Les principaux éléments de notre analyse et les citations que nous mettrons en note seront extraits du 3e tome des *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Gallimard/La Pléiade, 2002 ; textes établis sous la direction de Lucien Jerphagnon.

[14]op. cit. p. 263.

[15]Il proposera une règle qui de son point de vue, lève certaines contradictions que les Écritures « persistent » à maintenir :*« C'est pourquoi, fort de la connaissance de cette règle d'interprétation des Écritures au sujet du Fils de Dieu – à savoir la nécessité de distinguer deux significations, l'une relative à la forme de Dieu en laquelle il est et il est l'égal du Père, l'autre relative à la forme du serviteur qu'il a prise et qui est inférieure au Père, nous ne serons pas troublés par les passages des Livres saints qui pourraient sembler contradictoires et opposés. Car, dans la forme de Dieu, Fils est égal au Père, et il en est ainsi du Fils et de l'Esprit saint, puisque ni l'un ni l'autre ne sont des créatures comme nous l'avons montré, dans la forme d'un serviteur il est plus petit que le Père parce qu'il a dit lui-même : « Le Père est plus grand que moi. » (Jn 14,28) ; il est aussi plus petit que lui-même parce qu'il est dit de lui qu'il « s'est anéanti lui-même » (Ph 2,7) ; il est plus petit que l'Esprit saint parce qu'il a dit lui-même : « Quiconque blasphème contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais quiconque commet un blasphème contre l'Esprit saint, cela ne lui sera pas pardonné. » (Mt 12,32) Et il a opéré ses puissances par le Saint-Esprit comme il le dit : « Si je chasse les démons au nom de l'Esprit de Dieu, assurément, le règne de Dieu adviendra jusqu'à nous. »* (Lc 11,20) » op. cit. pp. 277-278.

[16]op. cit. p. 264.

[17]Les Réformateurs, principalement Luther et Calvin, par la distance prise, sous la forme de détestation, par rapport à la philosophie de leur temps, n'ont-ils pas interrogé la théologie par un refus de toutes métaphysiques, trop soumises à la seule Raison, par un recentrement conceptuel construit à la « toute-puissance » de Dieu ?

[18]Voir PLANTINGA, Alvin, *«Two Dozen (Or so) Theistic arguments »* (1986) ; Plantinga, précisément dans ce texte, a fait sous forme ordonnée, un bilan des arguments qui contournent et a fortiori nient l'argument central de la toute-puissance de Dieu, s'appuyant sur les dernières recherches en cosmologies, en physiques ou autres. A la question « Pourquoi quelque choses, plutôt que rien ? » Plantinga tentera de répondre par des arguments qu'il considère théistes tout en posant le problème épistémologique de la garantie épistémique (warrant) :*« Shall we say that an argument is a good one for S just if each of the premises of the argument has warrant for S ? Say that a belief is warranted for a person S, give or take a few bells and whistles, if it is produced in S by cognitive environment according to a design plan that is successfully aimed at the truth (PLANTINGA, A. (1993) Warrant and Proper Function. Oxford/NY : Oxford University Press). Unfortunately, that environmental condition produces a problem : Whether an argument is good, for S, should not depend, in this way, upon S's cognitive environment. Even if I'm a brain in a vat, so that my cognitive environment is defective and my beliefs lack warrant, some arguments ought to be good, for me – including ones that involve as premises beliefs that, due to me envatted condition, do not have warrant for me. »* in « Preface to the Appendix (2006) », BAKER, D.-P. (ed.), Alvin Plantinga. New-York, Cambridge University Press, 2007, p. 206. Sur la question de la Trinité, Plantinga pose la question suivante (in PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief*, New-York : Oxford University Press, 2000, p. 320, note 46) : *« The thought that God is trinitarian distinguishes Christianity from other theistic religions ; here we see a way in which this doctrine makes a real difference, in that it recognizes eros and love for others at the most fundamental level of reality. Does this suggest that we should lean toward a social conception of the trinity, the conception of Gregory and the Cappadocian fathers, rather than the Augustinian conception, which flirts with*

modalism ? »

[19] *« Mais l'ordre de la nature s'y prend d'une manière différente. Dans son changement et sa transformation des corps, même s'il est au service de la volonté de Dieu, il cesse cependant d'étonner du fait de sa régularité persistante, tels le changements célestes, terrestres, maritimes qui se produisent à intervalles fréquents ou, du moins, réguliers, soit que des choses naissent, meurent ou apparaissent tantôt ainsi tantôt autrement. D'autres changements, quoiqu'ils viennent de l'ordre lui-même, nous sont moins familiers, parce qu'ils s'opèrent dans des intervalles plus longs. Évidemment, la foule est frappée, mais ils sont expliqués par ceux qui enquêtent sur le siècle, et, puisqu'ils se sont répétés sur plusieurs générations et de plus en plus de gens les ont expliqués, ils sont devenus de moins en moins étonnants : par exemple, les éclipses, et certaines apparences astrales surgissant exceptionnellement, les tremblements de terre et les naissances monstrueuses chez les êtres vivants et autres phénomènes semblables. Aucun d'eux ne se produit indépendamment de la volonté de Dieu, quoique la plupart des gens ne le voient pas. Aussi la vanité des philosophes s'est-elle plu à attribuer ces phénomènes à d'autres causes, peut-être vraies, mais immédiates, tandis que la cause qui est supérieure à toutes les autres, c'est-à-dire la volonté de Dieu, ils ont été totalement incapables de la voir ; ils sont même allés jusqu'à avancer ces causes fausses, appuyés non pas sur l'investigation des choses et des mouvements physiques, mais sur leurs présupposés et leurs erreurs. »*AUGUSTIN (2002), p. 338.

[20] *« Nous nous pardonnons mutuellement d'autant plus facilement si nous savons – ou du moins si nous croyons et nous y tenons fermement – que tout ce que l'on dit de cette nature immuable et invisible, et suprêmement vivante et autosuffisante, ne doit pas être mesuré à l'aune habituelle des réalités visibles, muables et mortelles, en un mot, insuffisantes. D'ailleurs, quand nous travaillons à acquérir une saisie scientifique même de ce qu'atteignent nos sens corporels ou de ce que nous sommes nous-mêmes a pourtant aucune impudence à ce qu'une foi fervente s'enflamme pour les réalités divines et ineffables qui sont au-dessus de nous, du moment que ce n'est pas la confiance excessive en ses propres forces qui l'enfle, mais la grâce du Créateur et Sauveur lui-même qui l'enflamme. Avec quel intellect, en effet, l'homme saisit-il Dieu, quand il ne saisit pas encore l'intellect même avec lequel il veut saisir Dieu ? Mais, il saisit son propre intellect dès maintenant, qu'il note soigneusement qu'il n'y a rien de meilleur dans sa nature, et qu'il voit s'il y voit des lignes constituant des formes, des couleurs brillantes, des grandeurs spatiales, des distinctions de parties, des masses étendues, quelques mouvements occupant les intervalles de lieu, ou quoi que ce soit de ce genre. Nous ne pouvons rien trouver de tel dans ce que nous trouvons de meilleur en notre nature, à savoir notre intellect, avec lequel, pour autant que nous en sommes capables, nous saisissons la sagesse. Donc, ce que nous ne trouvons pas dans ce qu'il y a de meilleur en nous, nous ne devons pas le chercher dans celui qui est, de loin, meilleur que ce qu'il y a de meilleur en nous. Ainsi, devons-nous saisir intellectuellement Dieu comme bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans indigence, présent sans localisation, contenant tout sans possession, « tout entier partout sans lieu », éternel sans temps, faisant les choses muables sans aucune mualibilité en lui, et ne subissant rien. Celui qui se représente Dieu ainsi, même s'il ne peut encore trouver absolument ce qu'il est, veille pourtant, avec piété, autant qu'il le peut, à ne pas affirmer de lui ce qu'il n'est pas. »* in AUGUSTIN (2002), p. 405-406.

[21] La question épistémologique est en fin de compte, clairement posée par Barth, dans le texte qui suit : « Dans la première édition de ce volume (p.127), j'indiquais ces trois questions et je continuais par cette remarque : *« Il s'agit ici logiquement des trois questions du sujet, du prédicat et de l'objet contenus dans la petite phrase : Dieu parle, Deus dixit. » De divers côtés, on m'a reproché cette phrase. Très sérieusement ou avec ironie, on m'a objecté qu'il y avait là une tentative malheureuse de fonder la Trinité grammaticalement, et donc à la manière rationaliste ; qu'en un mot, en cherchant à déduire les mystères de la révélation d'une vérité intellectuelle et générale, j'étais retombé dans une méthode que je réprouvais par ailleurs. Avec ce procédé, ajoutait-on, il serait possible de construire une*

doctrine, une doctrine de la Trinité sur l'affirmation de la révélation de n'importe quel autre Dieu, d'un Dieu purement hypothétique ; oui, on pourrait même se fonder pour ce faire, sur la seule petite phrase : « Je me manifeste. » in BARTH, K., *Dogmatique : La doctrine de la parole de Dieu/Prolégomènes à la dogmatique*, Genève, Premier volume, Tome Premier, (**)(2), Labor et Fides, 1953, p. 2. Par contre, à ce que nous qualifions de remarques épistémologiques de la part de l'auteur, ce dernier nous fait part de sa prudence vis-à-vis d'une analyse trop «détachée» de la théologie qui projetterait son objet hors de son champ ; il énonce simplement une règle herméneutique fondamentale par rapport au «supposé savoir» du sujet : *« Or, il importe qu'on le sache également, un tel jugement est à la fois très audacieux et très dangereux : audacieux,* Tout d'abord, le théologien répond par la preuve biblique de la révélation ou du dévoilement de Dieu à l'homme :parce que l'histoire des dogmes nous montre que les préoccupations de cette Église -proclamée hérétique (!)- n'ont pas cessé d'être reprises par toute la théologie postérieure aux grands combats du IV[e]siècle, jusqu'aux Réformateurs eux-mêmes et à leur successeurs du XVII[e]siècle ; dangereux, parce que quiconque prétend adopter cette attitude de simple spectateur dans l'Église, devrait peut-être commencer par se demander s'il ne s'exclut pas lui-même de l'Église, s'il n'est devenu lui-même l'adepte d'une hérésie et d'une autre religion.» : op. cit. p.77-78.

[22]op. cit. p. 21-22.

[23]op. cit. p.45 : Dans les pages précédentes, Karl Barth analyse ces quelques constructions conceptuelles des Pères que l'on pourrait certainement rapprocher davantage d'une forme ou une autre d'analogie, quelquefois très élaborée, ou comme on le dirait aujourd'hui d'illustrations pédagogiques. Il ajoutera également à ce qui précède, cette critique qui revient sur les traces des Pères et d'une solution rationnelle : *« Une seule réponse s'impose : c'est qu'on en fait pas nécessairement de la bonne théologie avec de bonnes intentions et, qu'en l'occurrence, la clarté de la méthode utilisée n'était pas suffisante pour empêcher, à chaque instant, que tout ne fût remis en question : la polémique se muant en apologétique, le fond cédant le pas à la forme, l'exposé proprement théologique au langage. En d'autres termes, on courait le danger qu'à l'affirmation de l'intelligibilité de la révélation ne se substituât celle d'une aptitude naturelle de la raison à saisir la révélation, que l'expression analytique : « Dieu vient dans le monde » ne se transformât en l'expression synthétique : « Dieu est dans le monde. », que la réquisition du monde par la révélation ne devînt la mainmise du monde sur la révélation. »* op. cit. p.46.

[24]op. cit. p.48-49.

[25]Problème complexe que celui de la Trinité, car la réponse peut aussi venir d'un trithéisme qui emprunte davantage à la philosophie ou peut-être à certains déterminants métaphysiques que le théologien semble quelquefois confondre avec certains problèmes posés par la philosophie de son temps... et c'est pourquoi Barth souligne quelques difficultés épistémologiques devant lesquelles peut buter ce projet : *« Mais la théologie n'est pas seulement dangereuse à cause des concepts impropres qu'elle utilise mais aussi à cause de l'objet même dont elle cherche à rendre compte. En effet, l'inadéquation fondamentale de nos concepts signifie non seulement que nous pouvons être exposés aux attaques de la philosophie (ce qui ne serait pas bien grave, puisque la philosophie comme telle est incompétente), mais encore aux errements de la théologie elle-même. Nous ne pouvons pas éviter le risque, à chaque pas que nous faisons, de tomber soit dans le trithéisme, soit dans le modalisme, ou de devenir suspects de l'un ou de l'autre. Nous ne pouvons pas poursuivre notre route en étant définitivement assurés de « l'orthodoxie » de notre pensée. Et, notre tour, nous ne pouvons donner à la question augustinienne qu'une réponse relativement satisfaisante. Bref, de tous les côtés, il a été fait en sorte que le mysterium trinitatis reste vraiment un mystère. Il n'y a pas de « rationalisation » possible, ni sur le plan philosophique, à cause de l'inadéquation fondamentale des concepts humains par rapport à leur objet, ni sur le plan théologique, parce que c'est la vérité elle-même qui, à travers la faiblesse de notre langage, crée sa propre évidence. La théologie est un effort rationnel vers le mystère de Dieu. Plus cet effort est sérieux, plus aussi il s'applique à mettre en évidence la réalité et la grandeur de ce mystère. Et c'est pourquoi il vaut la peine de s'y consacrer.*

Croire qu'on puisse le faire en amateur, c'est tout simplement ne pas savoir ce qu'on dit lorsqu'on parle du mystère de Dieu. » op. cit. p. 69-70.

[26]op. cit. p. 66.

[27]Cette paternité intratrinitaire, telle que définie par Karl Barth, ne peut logiquement s'articuler que de la manière suivante : *« Voilà pourquoi sont interdites toutes les fantaisies théologiques issues de la philosophie des lumières qui professait une foi unilatérale en Dieu le Père, ou du soi-disant christocentrisme, cher au piétisme d'hier et d'aujourd'hui, ou de tous les «pentecôtismes» qui donnent dans une vénération isolée de l'Esprit. On ne peut appeler Dieu le Père sans nommer aussitôt le Fils sauveur et l'Esprit consolateur, sans parler du même coup du Père lui-même.»* op. cit. p.94.

[28]op. cit. p. 109.

[29]*« Il saute aux yeux que nous devons distinguer le Créateur du Réconciliateur en reconnaissant, en particulier, leur rapport de subordination tel qu'il vient d'être indiqué. Nous devons donc dire : le Réconciliateur n'est pas le Créateur ; il vient après le Créateur et il accomplit pour ainsi dire un deuxième acte divin que nous ne pouvons déduire du premier et qui cependant, dans sa nouveauté inconcevable, est rapporté au premier. Dieu nous réconcilie avec lui, il vient à nous, il nous parle, tel est ce deuxième acte en relation avec le fait que Dieu est le Créateur et notre Père Céleste. Si le Seigneur de notre existence n'était pas d'abord le Créateur et le Père contre qui nous avons péché, dont nous avons provoqué la colère mais dont la colère est le renversement de son amour de Créateur et de Père, comment pourrait-il être ensuite le Réconciliateur, celui qui donne la paix ? A l'ordre indiqué par la création et la réconciliation, correspond christologiquement l'ordre du Père et du Fils, ou du Père et de la Parole : Jésus-Christ le Réconciliateur ne peut précéder le Créateur, «notre Père qui est dans les cieux». Il est vis-à-vis de lui dans un rapport irréversible, il procède de lui et le suit comme le Fils procède du Père et le suit, comme la Parole procède de celui qui parle et le suit. Mais d'autre part, ce rapport de subordination et de succession ne saurait signifier une différence dans l'être mais uniquement une différence dans la manière d'être de Dieu. Car la réconciliation n'est pas plus aisément concevable moins divine que la création. Pas plus que création, la réconciliation n'est rendue intelligible quand on l'attribue à une créature. De même que la création est creatio ex nihilo, de même la réconciliation signifie résurrection des morts. De même que nous tenons notre vie de Dieu le Créateur, de même nous devons la vie éternelle à Dieu le Réconciliateur.»*, op. cit .p .109-110.

[30]*« A partir de cette image, on peut valablement parler de la fécondité du Père, de l'amour qui l'empêche de demeurer seul, de la dépendance du Fils par rapport au Père, de l'amour dont le Fils est redevable au Père, de leur communion indissoluble, basée non sur quelque choix sur leur existence réciproque, etc. ; oui, toutes ces expressions sont valables mais à condition qu'on reste conscient de leur inadéquation fondamentale. Elles traduisent une science qui ignore ou une ignorance qui connaît. De même que toute parole humaine peut-être plus nettement ici que partout ailleurs, cette image ne peut qu'être au service de la Parole que Dieu lui-même, entend déjà traduire quelque chose du mystère infiniment plus insondable encore de la relation du Père et du Fils en Dieu, puis nous devons dire : nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons pensé et parlé qu'en images, comme nous devions le faire, mais sans que nous puissions prétendre pour autant que nos pensées et nos paroles soient adéquates ou correctes. »*op. cit. p. 126-127.

[31]op. cit. p. 127.

[32]op. cit. p. 140.

[33]op. cit. p. 142.

[34]Pour les raisons suivantes : *« Cette non-identité du Christ et du Saint-Esprit découle on ne peut plus clairement de l'ensemble du témoignage néotestamentaire. Il n'y a de Saint-Esprit qu'au delà de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, c'est-à-dire sous la forme de la connaissance du Crucifié et Ressuscité, la révélation objective étant supposée terminée et accomplie. Nous avons observé plus haut que ce n'est par son passage de la mort à la vie que Jésus-Christ est la Révélation du Père. La foi de ceux qui croient en lui*

et confessent son nom a pour objet le Seigneur exalté. C'est pourquoi l'Esprit qui met en mouvement cette foi et le Seigneur qui en est l'objet sont pour ainsi dire sur deux plans différents. L'Esprit est la puissance qui descend sur nous d'en haut, du Christ exalté. » op. cit. p. 144.

[35]op. cit. p. 176.

[36]op. cit. p. 178. Ce texte peut se traduire ainsi : « Seigneur Dieu un, Dieu Trinité, que les tiens reconnaissent tout ce que j'ai dit dans ces livres venant de toi ; et, s'il y a quelque chose venant de moi, que toi et les tiens me pardonniez. Amen. » in AUGUSTIN (2002), p.728.

[37]Le théologien protestant réformé, Jean Ansaldi, a rassemblé l'essentiel de ses réflexions sur la question de la Trinité dans un chapitre d'un ouvrage collectif publié en 2001 qui s'intitule *« Trinité de Dieu et vie dans la foi »* (in Sentiers de Villeméjane (2001), no 14.) Il situera la question de la Trinité de la façon suivante : *« Quand on lit les anciennes confessions de foi qui sont antérieures à Paul et que l'apôtre cite dans ses lettres (comme par exemple Philippiens 2/6-11 et romains 1/3b-4), on voit tout de suite que les chrétiens de la première heure furent très tôt confrontés à la question : qui est ce Jésus que l'on prêche ? Cette interrogation n'était pas appelée par un besoin de spéculer mais par la nécessité d'assurer le noyau dur de la prédication : Dieu était en Christ afin de réconcilier les hommes avec lui-même. »* (op. cit. p. 1). Il ajoutera également par la suite, que les controverses déjà à l'œuvre dans les premiers siècles ont forcé les théologiens à développer des réponses cohérentes. Les débats autour de l'arianisme, les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) sont également évoqués. Après une analyse de la dynamique trinitaire en théologie qui rejoint largement Barth, lorsqu'il parle de *« manière d'être de Dieu »*, Ansaldi en arrive à cette conclusion très simple par cette formule : *« Le seul lieu de pertinence de la formule trinitaire est donc la christologie. »* (op. cit. p. 7) et il complétera par ce qui suit : *« Cela veut dire que la formulation trinitaire est prononcée à bout de souffle, en bordure extrême de ce que la théologie peut articuler. Certes, les spéculations n'ont pas manqué dans l'histoire de l'Église ; des quantités importantes de livres ont été écrits qui cherchaient à percer les secrets du Dieu en soi. Ces innombrables travaux ne sont ni vrais ni faux ; ils sont privés de sens car le langage humain est incompétent pour aller au-delà du lieu où Dieu se révèle en Jésus le Christ. »* (op. cit. p.7) Mais, là où le théologien situe davantage son travail est du côté de la Trinité comme espace de liberté, car écrit-il *« [. . .] Si Dieu était une structure monolithique, sans circulation de parole en elle-même, il serait comparable à un être mort, sans image de lui-même, sans Autre de lui-même et en lui-même. » (...) : « Dès lors, pour un tel Dieu, créer ne serait pas un acte d'amour gratuit mais un impératif nécessaire ; l'homme serait alors un besoin de Dieu. Nous serions ainsi, pour prendre une parabole dans nos réalités humaines, dans le cas de figure où, dans une famille, l'enfant serait nécessaire à ses parents pour que ceux-ci aient le sentiment d'exister. Malheur à ce fils ou à cette fille ! Sa marge de manœuvre serait réduite au minimum tellement il est indispensable à ses parents pour que ceux-ci puissent continuer à vivre ! On sait bien qu'il n'y a de liberté possible, voire de vie possible pour un enfant, que si celui-ci est décidé et accueilli par un couple dans une relative gratuité, que soi ce couple est capable de vivre par lui-même sans l'existence d'une progéniture. »* (op. cit. p. 9). Ansaldi aura constamment le souci d'enraciner la Trinité dans l'ordre concret ou incarné du culte, donc dans la réception des Écritures et de la liturgie : *« La place manque pour développer toute la richesse spirituelle de ce mouvement. Ici encore, cette rencontre du Christ est à la fois salvatrice et sanctifiante ; il arrive qu'elle quitte le concret des éléments de la célébration pour nous entraîner dans un face à face immédiat avec le Seigneur. Mais l'accrochage aux signifiants sacramentels, qui incluent l'assemblée célébrante, évite les dérives imaginaires où nous nous retrouverions seuls face à nos projections. L'essentiel était d'ancrer la rencontre du Seigneur : elle s'origine dans le Père, auteur de tout don parfait ; elle implique l'action de l'Esprit-Saint, agent de la réalisation de cette grâce ; elle communique le Christ, auteur de notre salut. »* (op. cit. p. 12-13). Voir aussi sur la trinité, le blason de la famille Borromée et le nouage borroméen dans ANSALDI, Jean,

L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures, Paris, Cerf, 1991.

[38]voir RICHARD, J., La théologie trinitaire dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt, *Etudes théologiques et religieuses*, t. 86, no 1, p.25-47, 2011. Selon Jean Richard, Gérard Siegwalt module la proposition barthienne des « trois manières d'être de Dieu » de façon à ce qu'elle relève davantage de l'expérience de Dieu par l'homme, en trois temps : la manière transcendante d'être du Père, la manière d'être immanente du Fils, la manière d'être présente de l'Esprit. (p.27).

[39]Prenons l'exemple de la question suivante qui illustre bien la butée du langage : Dieu est-il éternel ? La traduction Second fait ressortir ce fait indéniable par sa traduction du tétragramme par l'expression *Éternel* : ce choix n'est, bien sûr, qu'approximation, échappant ainsi au concept, mais cette traduction a le mérite de poser une question sous forme d'aporie ! Nous savons que Dieu a traversé l'histoire par ce que les hommes en ont perçu et à l'Alliance à laquelle ils répondent, mais l'ensemble vide que l'on nomme *éternité* ne nous dit rien d'autre. Engage-t-il tout croyant en une foi incarnée dans l'indétermination d'un temps qu'il ne peut même imaginer puisque Dieu est éternel, mais paradoxalement et temporellement présent par son incarnation dans le monde. Pour le croyant, que Dieu soit éternel, détermine-t-il sa foi ? D'aucuns diraient qu'en aucune manière l'éternité de Dieu ne dit quoi que ce soit de l'*essence divine* et de son action dans le temps et cela n'a de valeur pour l'homme que d'apaiser son angoisse de ce qu'il ne peut concevoir, et penser ; mais, d'autre part, le problème ne pourrait se poser par rapport à son éternité, puisqu'il *est*, tout simplement !

[40] *"For the months of the year, I pace my pale hands and burning eyes through immense pages of Bibblical texte barnacled with fundging commentary ; through multivolumed apologetics couched in a falsely friendly Victorian voice and bound in subtly abrasive boards of finely ridged, prefaded red ; through handbooks of liturgy and histories of dogma ; through the bewildering duplicities of Tillich's politicking ; through the suave table talk of Father d'Arcy, Etienne Gilson, Jacques Maritain, and other such moderns mistakenly put at their ease by the exquisite antique furniture and overstuffed larder of the hospitable St. Thomas ; through the terrifying attemps of Kierkegaard, Berdyaev, and Barth to scourge God into Being".* in UPDIKE, John, *Collected early stories*, New-York, The Library of America, 2013, p. 332 et pour la traduction : *Les plumes du pigeon*, Paris, Seuil, 1964, p. 182.

[41] *"Some day my alertness will bear fruit ; from near the horizon there will arise, delicious, translucent, like a green bell above the water ; the call for help, the call, a call, it saddens me to confess, that I have yet to hear".* ; op. cit. p. 337 ; traduction : op. cit. p. 188.

[42]Une autre lecture parallèle à celle-ci : UPDIKE J., *Roger's Version*, New-York, Knopf, 1986. et *Ce que pensait Roger*, Paris, Gallimard, 1988.

[43]BARTH, Karl, *Philosophie et théologie/En hommage à Heinrich Barth*, Genève, Labor et Fides, 1960, 44 p. ; le théologien exprime sans ambiguïté ce qu'il entend par les relations en philosophie et théologie, extrait d'une conférence intitulée *Théologie*, parue initialement aux Éditions "Je sers" en 1934 et traduit par Pierre Maury : *"Par exemple, est-il rien de plus désolant que la tentation, développée depuis des siècles, pour déterminer un lien systématique ou, inversement, uns distinction systématique entre le domaine de la théologie et celui de la philosophie ? S'est-il trouvé un seul philosophe digne de ce nom pour accorder la moindre attention aux constructions ingénieuses des théologiens voués à cette tâche ? L'inquiétude, l'incertitude avec laquelle on s'y est voué n'auraient-elles pas dû rappeler que cette tâche ne saurait être entreprise qu'avec mauvaise conscience ? Il est évident que la théologie ne peut devenir intéressante pour la philosophie que dès l'instant où elle renonce à l'intéresser. Il est évident que le rapport de la théologie à la philosophie ne peut devenir positif et fructueux que dès l'instant où la théologie a résolument renoncé, non seulement à être elle-même une philosophie, mais aussi à vouloir démontrer et fonder en principe son existence "à côté" de la philosophie. Et l'on pourrait en dire autant par rapport à la théologie avec les autres sciences.* in BARTH, Karl, *Révélation, Église, Théologie/Trois conférences*, Genève, Labor et Fides, Septembre 1964, p. 41-42.

[44]BARTH, Karl, *Philosophie et théologie (...)* ; op. cit. p. 14-15. ; nous aimerions ajouter au titre annoncé *Lectures barthiennes II*, qu'il s'agit d'un projet en plusieurs parties dont le premier essai s'intitule "L'Objet trinitaire, construction logique et philosophie d'un problème théologique chez Augustin d'Hippone et Karl Barth", qui a été publié en 2016 et disponible sur le site www.archive.org.

[45]Nous faisons référence, bien sûr, à Paul Ricoeur (1913-2005) et aussi à Francis Jacques (1934-), plus précisément dans son article : "Transformer la philosophie de la religion." in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Janvier-Mars 2006, tome 86, no 1, p. 41-64. Mais plus tard, dans le Premier volume (1953) et nous le verrons plus en détails, il théorisera les écueils infranchissables d'une rencontre au bénéfice de la dogmatique et de la théologie.

[46]op. cit ; p. 18-19.

[47]La question se pose également en science, en philosophie et en épistémologie ; les travaux de la philosophe Claudine Tiercelin en témoignent, par exemple, *Dans la métaphysique et les sciences*, Paris, La philosophie de la connaissance, Collège de France/Openedition, 2014.

[48]Le théologien qui fut un fin connaisseur de l'œuvre de Jean Calvin put certainement méditer longuement sur ce texte de Calvin à propos de la pertinence de la Philosophie en théologie : *"Nous pourrons expliquer cela par similitudes : En temps de tonnerre, si un homme est au milieu d'un champ en la nuict, par le moyen de l'esclair il verra bien loin à l'entour de soy, mais ce sera pour une minute de temps ; ainsi cela ne lui servira de rien pour le conduire au droit chemin, car ceste clairté est si tost evanouye, que devant qu'avoir peu ietter l'œil sur la voye, il est derechef opprimé de ténèbres, tant s'en faut qu'il soit conduit".* in CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, Livre second, Paris, Vrin, 1957, p. 43.

[49]Nous nous référons essentiellement à la traduction française en 26 volumes parue chez Labor et Fides et plus spécifiquement ici, BARTH, K.,*Dogmatique/La doctrine de la Réconciliation,* Quatrième volume, Tome Troisième (***)(25) ; Genève, Labor et Fides, 1974, p.224.

[50] *"En troisième lieu, il s'agit sur la base du témoignage originel, et non sans consulter les documents du passé montrant comme théoriquement et pratiquement, ce témoignage a été (ou n'a pas été !) compris, d'essayer d'indiquer à la communauté d'une époque déterminée qu'elle est la norme qui s'impose à elle, de sa pensée et de son discours, et, implicitement, de toute son action".* ; op. cit. p. 225.

[51]Ibidem

[52] *"Déjà, le moindre des postulats qu'Il implique ; celui de l'absence de contradiction, n'est acceptable pour la théologie que sous réserve d'une certaine interprétation que le théoricien de la connaissance admettra difficilement. Certes, la théologie n'affirmera pas l'irréductibilité de principe des "contradictions" qu'elle doit faire valoir. Mais les propositions par lesquelles elle affirmera la possibilité d'une synthèse seront des propositions sur le libre-arbitre de Dieu, et non pas des propositions qui "excluraient de ce monde" les contradictions".* ; BARTH, K.,*Dogmatique :La doctrine de la Parole de Dieu*, Premier volume, Tome I, (*)(1), Genève, Labor et Fides, 1953, p. 7.

[53]op. cit. p. 226 in BARTH K.,*Dogmatique*, (25), 1974.

[54]op. cit. p 226 et 227 ; nous aimerions souligner ce qui précède par cet extrait : *"Entre toutes les sciences, la théologie est la plus belle, celle qui touche le plus profondément l'intelligence et le cœur, celle qui s'approche au plus près de la réalité humaine et offre les plus claires visions de la vérité que recherche toute science, au plus près aussi de tout ce que veut signifier, dans le cadre de la vie universitaire, ce nom vénérable et profond de "faculté" ; je veux dire un paysage aux perspectives lointaines et cependant toujours lumineuses comme celle de l'Ombrie ou de la Toscane, et une œuvre d'art aussi souveraine et bizarre que la cathédrale de Cologne ou celle de Milan. Pauvres théologiens et pauvres époques dans la théologie qui ne se sont pas rendu compte de toute cette beauté ! Mais parmi toutes les sciences, la théologie est aussi la plus difficile et la plus dangereuse ; celle,*

lorsqu'on s'y engage, qui conduit bien vite au désespoir ou, ce qui est presque encore pire, à l'orgueil, celle qui, se perdant en voltiges aériennes ou se calcinant dans ses abstractions, peut devenir la plus horrible chose qui soit : sa propre caricature. Est-il une science qui puisse devenir aussi monstrueuse et aussi ennuyeuse que la théologie ! Il ne serait pas théologien celui qui n'aurait jamais tressailli d'effroi devant ces abîmes ou qui aurait cessé d'en être épouvanté". in BARTH K., *Révélation,[...]*, Septembre 1964, p. 39-40.

[55]Et sans compter sur l'échec manifeste d'une part significative des dialogues œcuméniques depuis ces dernières années, en particulier entre protestants et catholiques romains, et ce, malgré les espoirs fondés de Karl Barth, par exemple, au sein du Concile Vatican II. Le durcissement institutionnel et doctrinal de l'Église romaine depuis Jean-Paul II est manifeste et a littéralement compromis d'importantes avancées.

[56]La première édition en anglais,*The Church Dogmatics* fut publiée en 1936 par T&T Clark à Edinburgh, traduit par G.W. Bromiley, et plus tard, pour les rééditions avec G.W. Torrance.

[57] *"Mais ce changement de titre signifie avant tout qu'il y a un certain nombre de choses (parmi lesquelles mes propres intentions !), que je crois désormais avoir mieux comprises : j'ai, en effet, laissé carrément tomber, dans cette refonte du volume primitif, tous les éléments de philosophie existentielle que je pensais alors devoir faire intervenir pour fonder, appuyer et même justifier la théologie. "La Parole ou l'existence ?" Telle était la question que pouvait susciter le contenu de la première édition, aussi bien chez un esprit avisé que chez un esprit obtus. Il m'est permis d'espérer que, désormais, et tout au moins en ce qui concerne mon intention, la question est résolue. Je refuse absolument les termes de ce dilemme. Et pourquoi. D'abord, parce que je ne puis voir dans ma première tentative qu'une reprise de la démarche qui va de Schleiermacher à Ritschl et à Hermann, et que tout continuation dans ce sens ne peut signifier à mes yeux que la dégénérescence de la théologie et la mort de l'Église protestante ; ensuite, parce qu'à côté de cette méthode, qui n'est rien d'autre que le recours à l'analogia entis légitime uniquement dans le catholicisme romain, je n'aperçois pas d'autre voie possible que celle d'une théologie protestante enfin libre à cet égard, puisant à sa propre source, acceptant ses propres normes. Je sais la grandeur et la misère d'une prétendue connaissance naturelle de Dieu telle qu'a essayé de la définir le Concile du Vatican. C'est pourquoi je tiens l'analogia entis pour une invention de l'Antichrist, et j'estime que c'est à cause de cela qu'on ne peut devenir catholique. A quoi je me permets d'ajouter que toutes les autres raisons qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique, me paraissent puériles et de nul poids".* in BARTH, Karl,*Dogmatique :La doctrine de la Parole de Dieu*, Premier Volume/Tome Premier, (*)(1) Genève, Labor et Fides, 1953, p.XI et XII.

[58]op. cit. p.1.

[59]Barth complète sa pensée de la manière suivante : *"C'est en parlant de Dieu que l'Église témoigne de Dieu. Cela apparaît d'abord dans l'activité de chaque croyant, puis, dans ce que l'Église fait en tant que communauté : dans l'annonce de l'Évangile par la prédication et l'administration des sacrements, dans la prière, dans l'enseignement, dans l'évangélisation et les missions (qui comportent aussi l'exercice de la charité parmi les faibles, les malades et opprimés). Mais cette activité, elle, s'accomplit totalement du fait que, d'une manière ou d'une autre, l'Église parle de Dieu - soit par le moyen des croyants, soit par celui de la communauté. L'activité de l'Église est donc "théologie au sens large et au sens étroit du terme".* ; op. cit. p.1.

[60]op. cit. p. 2.

[61]op. cit. p. 3.

[62] *"En effet, l'affirmation de l'autonomie de la théologie vis-à-vis des autres sciences ne nécessite en tout cas pas une démonstration de principe. Traiter la question de la vérité de l'enseignement sur Dieu comme une question spéciale qui concernerait une discipline particulière, c'est encourager un malentendu qu'il faut bien reconnaître inévitable en fait, mais qu'il ne fait pas essayer de justifier par des raisons dernières. Seul l'orgueil théologique pourrait avoir recours ici à des arguments autres que pratiques. Certes, il se pourrait que la*

philosophie ou l'histoire, ou la sociologie, ou la psychologie, ou la pédagogie, ou toutes les sciences ensemble, travaillant dans le domaine de l'Église, entreprennent d'examiner les affirmations chrétiennes sur Dieu et de les rapporter à l'être même de l'Église, et qu'ainsi elles rendent superflue la théologie proprement dite. Et pourtant n'y a-t-il pas des domaines dont, pratiquement, seule la théologie a l'accès ? Certes, elle ne dispose d'aucun principe de connaissance qui ne puisse, le cas échéant, s'actualiser dans n'importe quelle autre discipline humaine, et elle ne connaît pas davantage d'objets qui devraient nécessairement rester cachés à toute autre science. Elle ne pourrait y prétendre qu'en méconnaissant le fait de la révélation et la possibilité de la grâce, c'est-à-dire en se méconnaissant elle-même". ; op. cit. p. 3.

[63]op. cit. p. 4-5.

[64] *"C'est précisément en sa qualité de pensée dialectique que la pensée, par conséquent, remplit son but en s'enquérant de la profondeur, de la connexion et de la réalité de la vie et qu'elle remplit son but, qui est promouvoir une réflexion sur le sens de la vie, de permettre de donner un sens à celle-ci".* in BARTH, K., *L'Epître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 405.

[65] *"Ainsi, lorsque la théologie se fait appeler "science" et se donne elle-même pour telle, elle affirme trois choses : 1. qu'elle est comme toutes les autres sciences, un effort humain pour saisir un objet de connaissance déterminé ; 2. qu'elle suit en cela, comme toutes autres sciences, une méthode précise et logique ; 3. qu'elle est en mesure, comme toutes les autres sciences, de justifier cette méthode à ses propres yeux et aux yeux de n'importe qui (à condition qu'il s'agisse d'un esprit capable de s'appliquer à saisir cet objet et à suivre cette méthode). Mais si la théologie se donnait pour n'importe quoi d'autre qu'une'"science", cela ne changerait rien à ce qu'elle doit faire. Le fait qu'elle se donne pour une science, qu'elle prétend à cette qualité, n'entraîne nullement pour elle le devoir de se laisser troubler ou contaminer dans sa tâche propre par des scrupules relatifs à ce qu'on appelle la "science" en général. Bien au contraire, elle se doit de subordonner et, le cas échéant, de sacrifier tout scrupule de cette espèce à l'exécution de sa tâche propre. L'existence des autres sciences, la fidélité remarquable avec laquelle la plupart d'entre elles se conforment à leurs axiomes et à leurs méthodes, peuvent et doivent rappeler à la théologie qu'elle doit se consacrer, elle aussi, à sa tâche propre, avec une égale fidélité. Mais la théologie n'a pas à apprendre des autres sciences ce que cette fidélité signifie concrètement dans son cas particulier. Elle n'a rien à apprendre d'elles, du point de vue de la méthode. Elle n'a pas non plus à se justifier devant elles ; surtout pas en se soumettant aux exigences d'un concept universellement valable de la science".* ; op. cit. p. 6.

[66]op. cit. p. 9.

[67]op. cit. p. 10.

[68]op. cit. p. 15. ; Barth précise certaines de ses assertions, ici, *a contrario* : *"La seule possibilité qui nous reste, si nous voulons nous entendre au sujet de la connaissance dogmatique, tout en restant fidèles aux conditions de la foi évangélique, se trouve ainsi limitée à gauche et à droite ; à gauche, par notre refus d'admettre une possibilité humaine existentielle et ontologique de l'être de l'Église ; à droite, par notre refus d'admettre que l'être de l'Église soit enfermé dans l'Église même, et lié d'une manière continue à une forme terrestre, à un "il y a". Nous disons à gauche : l'être de l'Église est un actus purus, une action divine, une commencement absolu, intelligible uniquement en soi et par soi, et non pas une action compréhensible par avance pour l'anthropologie. Et nous disons à droite : l'être de l'Église est actus purus, une libre action, non pas une relation continue ; la grâce est l'événement d'une venue personnelle, et non pas un état transmis et réifié. Nous ne pouvons, dès l'abord, poser qu'une seule question à gauche comme à droite : comment en irait-il autrement que nous le disons, si l'être de l'Église est vraiment identique à Jésus-Christ ? Mais s'il en va bien ainsi, nous avons alors à nous placer, pour discerner les voies de la connaissance dogmatique, ni dans l'a priori d'une possibilité anthropologique, ni dans l'a posteriori d'une réalité ecclésiastique, mais toujours et uniquement dans l'instant présent où Jésus-Christ nous parle et où nous l'entendons dans l'instant où Dieu lui-même*

fait "lever sa lumière" dans nos cœurs" op. cit. p. 39-40.

69 *"Les paroles que l'on prononce sur Dieu dans l'Église se donnent comme une prédication lorsque, s'adressant à l'homme par le moyen du sermon et du sacrement, elles prétendent et espèrent apporter fidèlement la Parole de Dieu dont l'audition requiert la foi. Dans la mesure où, malgré cette prétention et cette espérance, elles sont des paroles humaines, elles forment la matière du travail dogmatique, c'est-à-dire qu'elles doivent être mesurées au critère de la Parole de Dieu qu'elles cherchent à annoncer".* ; op. cit. p. 45.

70 p. cit. p. 71.

71 op. cit. p. 45.

72 op. cit. p. 107.

73 op. cit. p. 160.

74 op. cit. p. 158.

75 op. cit. p. 159.

76 op. cit ; p. 255.

77 op. cit. p. 254.

78 op. cit. p. 247.

79 *"Nous ne proposons en ce moment aucune méthode de réalisation spirituelle que la Bible mettrait ainsi à notre disposition. Naturellement, nous ne pouvons être fidèles à cette indication dont nous parlons, que si nous interprétons la Bible dans un sens très déterminé. Mais cette interprétation elle-même ne peut prétendre qu'à nous rendre attentifs à ce signe. L'interprétation elle-même ne peut être qu'indication et non pas l'acte où serait dévoilé l'Esprit Saint ou le silence de la Bible, la parole des prophètes et des apôtres hic et nunc, l'assentiment des hommes d'aujourd'hui donné à cette parole, la décision, l'événement de la foi ou l'absence de cet événement ; tout cela échappe à notre vue et à notre prise, à la vue et à la prise de tout homme. Tout cela n'est vrai qu'au moment ou cela se produit véritablement. C'est une réalité qui n'est jamais derrière nous, mais toujours devant nous. C'est en ce sens seulement que nous pouvons nous référer à cet acte de foi, pour affirmer la valeur absolue de la Bible comme Parole de Dieu, pour la proclamer critère souverain de la prédication chrétienne et de la dogmatique"* ; op. cit. p. 252.

80 *"Mais, ce faisant, comme dogmaticien, nous avons décidé de reconnaître dans la Bible l'instance absolue située au-dessus de la prédication de l'Église. Que la dogmatique ne soit pas, comme l'entend le protestantisme moderne, qu'une "doctrine de la foi", c'est-à-dire l'exposé de la foi des hommes réunis dans l'Église, c'est ce que l'on ne peut pas prouver. Le non, dit à ces doctrines, en décide seul et en fait. En disant ce non, nous disons ceci : la possibilité pour la Parole de Dieu d'apparaître comme une grandeur distincte de la prédication de l'Église, est donnée dans le fait que, dans l'Église, la Bible est lue ; et c'est à ce fait que nous nous référons lorsque, en tant que protestants, nous tenons compte réellement de cette possibilité. En disant ce non, nous disons : la dogmatique est l'examen critique de l'accord entre la prédication de l'Église et la révélation attestée dans l'Écriture sainte - et non pas l'accord avec quelque norme de la vérité humaine ou de la valeur humaine (comme dans la première solution du dilemme), ni de l'accord avec un critère de la divinité divine, déjà connu par l'Église (comme dans le deuxième solution du dilemme). Tel est le sens concret de la question de la Parole de Dieu qu'il faut poser en dogmatique"*op. cit. p. 253-254.

81 BARTH, Karl, *Philosophie et théologie (...) ; op. cit p. 14-15.*

82 *Dialectique de Pierre de la Ramée*, Paris, André Wechel, 1555, p.1

83 op. cit. p. 263-265.

84 *"Dans un précédent développement (1.1) nous avons déjà constaté que la théologie en général et avec elle la dogmatique, si elle se considère comme une science, ne le fait pas par principe, c'est-à-dire que son existence n'en dépend pas et qu'elle ne peut, ni ne veut justifier ce caractère de science devant un public qui lui serait tout à fait étranger. Elle ne reconnaît pas qu'il soit nécessaire de la considérer et de la légitimer comme science. Elle ne trouve pas son critère dans le concept général de science normatif à telle ou telle époque. Elle n'admet pas qu'elle doive accepter aucun concept de la science qui l'inclurait et donc*

la justifierait. Si elle se comprend et se définit elle-même comme une science, c'est qu'elle n'a aucun intérêt à se distinguer autrement que "de facto" des autres effort humains de connaissance, c'est qu'elle doit protester contre un concept de la science qui prétendrait exclure l'effort de connaissance qu'elle entreprend, c'est qu'elle croit à l'unité de tous les efforts de connaissance humaine, même si cette unité est cachée : c'est que d'un mot elle voit dans l'Église le lien caché, mais réel, où sont situés tous les efforts de la connaissance humaine. Ce qu'elle entend par "connaissance" quand elle revendique ce titre, elle le définit par une responsabilité vis-à-vis de ce qu'elle sert - que les autres sciences pourraient et devraient servir, et finiront en définitive par servir - par une responsabilité envers son objet et la tâche que cet objet lui impose. Elle sait notamment d'abord qu'en posant la question du dogme, c'est-à-dire de l'accord de la prédication de l'Église avec la Parole de Dieu, elle doit adopter une méthode de connaissance déterminée par ce problème particulier. Elle sait, en second lieu, qu'elle doit se rendre à elle-même raison de cette méthode qui lui est propre. En cette double obligation vis-à-vis d'elle-même consiste la signification concrète de sa prétention d'être une science ; son caractère scientifique consiste dans sa consciente application à la question du dogme telle que la pose l'existence de l'Église. Là où cette application, cette objectivité sont mises en œuvre, la dogmatique a son caractère scientifique". ; op. cit p. 262-263.

[85]op. cit. p. 271.

[86]Barth propose en trois points une "méthode de connaissance" : *"1 ; Que faut-il entendre par cette affirmation : la Bible est dans le signe de la promesse, le témoignage de la révélation de Dieu, et donc la parole de Dieu, et elle est ainsi le critère de la prédication ? Que veut dire cette proposition : l'Église possède ce signe et doit l'écouter ? Qu'est-ce, dans l'Église, que reconnaître la valeur de ce signe ? Enfin, comment des hommes en viennent-ils à accepter ce signe ? En résumé, il faut présenter, avec tous les développements qu'elle implique, une doctrine de l'Écriture sainte. 2. Que veut dire cette affirmation : la parole humaine, dans la prédication de l'Église, peut et doit devenir Parole de Dieu en vertu de la promesse ? A quelle norme la parole humaine doit-elle se soumettre pour être l'objet de cette promesse ? Quelles sont les conditions d'une pensée qui accepte la soumission à cette norme ? En résumé, il faut chercher, avec tout les développements qu'elle implique, une doctrine de la prédication de l'Église correspondant étroitement à la doctrine de l'Écriture sainte. Si l'on réussit à faire apparaître ce parallélisme, cette correspondance, alors on aura dit tout ce qui est possible d'affirmer en général sur l'application du critère dogmatique, respectivement sur sa méthode. 3. Mais tout examen de cette correspondance, et aussi toute doctrine de l'Écriture sainte et de la prédication chrétienne, resteraient en l'air si, en troisième lieu et avant tout, la question de la Parole de Dieu elle-même n'était exposée une fois de plus et tout à nouveau. Car toute cette correspondance entre l'Écriture sainte et la prédication, et toute la méthode de connaissance dogmatique, n'ont de sens que si, dans l'Écriture sainte, la tâche de la dogmatique consiste à trouver ce sens et si, en ce qui concerne la prédication, elle consiste, non pas à le trouver, mais à le mettre en question, à examiner s'il y a vraiment rapport entre cette prédication et la Parole de Dieu".* ; op. cit. p. 273-274.

[87]Notons un développement de tous ces concepts et problèmes dans les quatre numéros suivants (2 à 5/26) des *Prolégomènes à la Dogmatique : Premier Volume/Tome Premier (**) ; Premier Volume/Tome Deuxième (*),(**),(***)*, et plus précisément dans le Premier Volume/Tome Deuxième (***), tous les chapitres suivant "La pure doctrine, problème de la dogmatique", p. 303.

[88]"Logique servant à établir les conditions d'acceptation (ou de rejet) d'une théorie ou hypothèse". in NADEAU, R., *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF, 1999.

[89]Mais l'ensemble des questions épistémologiques posées par Barth pourraient aussi, paradoxalement, croiser l'argumentation kantienne dans un de ses derniers textes (1794) *Le conflit des facultés*, même si pour Barth, la pensée philosophique de Kant était, à plusieurs égards, irrecevable, toutefois certains passages de ce texte, profondément marqués par le

contexte socio-politique de la Prusse, surtout lorsque Kant parle de *foi d'Église* dont la morale demeurait le cœur même de la "mission" d'une Église d'État, n'en sont pas moins critiques, comme le fut Barth, par exemple, sur le piétisme ou la question de l'universalité construite sur une *foi d'Église/catholicismus hierarchicus.* Kant ne pouvait que proposer, rationnellement, une philosophie qui serve à la critique des épistémologies de la théologie, du droit, de la médecine et somme toute, elle se devait d'être *une science de toutes les sciences*; ce qui reste, sur cet aspect précis, une proposition que ne peut pas recevoir Barth, mais qui conteste utilement sa prétention à la scientificité de la théologie et de la dogmatique, car aucune science ne peut s'auto-suffire.

[90] *"La théologie n'est pas le domaine privé des théologiens. Ni le domaine privé des professeurs : il y a heureusement toujours eu des pasteurs qui comprenaient infiniment mieux la théologie que la plupart des professeurs. Mais pas non plus le domaine privé des pasteurs : il y a toujours eu heureusement des membres d'Église et parfois des communautés entières qui remplissaient silencieusement, mais énergiquement, la fonction de la théologie, cependant que leurs pasteurs étaient, en matière théologique, des enfants ou des barbares. La théologie concerne l'Église. Les choses ne marchent pas bien sans pasteurs et sans professeurs. Mais le problème de la théologie : à savoir la pureté du service à l'Église, c'est à l'Église dans son ensemble qu'il est posé. Dans l'Église, il n'y a pas, en principe, de non-théologien. Le concept de "laïque" est à coup sûr l'un des plus mauvais qu'évoque la langue religieuse, un concept qui devrait tout simplement être rayé du vocabulaire chrétien. Disons donc que ceux qui ne sont ni professeurs, ni pasteurs, sont responsables, eux aussi, que la théologie de leurs pasteurs et de leurs professeurs soit une bonne théologie. Parce que la révélation, par ce que l'Église, dans leur essence et dans leur intention, concernent l'homme, nous dirons que la théologie aussi, avec une confiante généralité, qu'elle concerne l'homme. Et il est des époques qui en ont tellement besoin que l'on peut bien dire : la théologie est - quoique bien peu de gens puissent et veuillent s'en douter - "la" seule chose qui concerne l'homme".* in BARTH, K., *Révélation,...*, septembre 1964, p. 53-54.

[91] KANT, E.,*Œuvres philosophiques/Des Prolégomènes aux Écrits de 1791*, T. II, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1985, p. 1399.

[92]Le travail remarquable de l'historien des sciences, Yves GINGRAS, *L'impossible dialogue : sciences et religions*, Paris, PUF, 2016, montre bien toutes les ambiguïtés de cette théologie, plus que jamais en vogue, et qui joua et joue un rôle déterminant, non pas dans la juste critique du fait et du discours scientifiques, mais dans la censure des sciences.

[93] *"Sous le nom de théodicée, l'on entend la défense de la sagesse suprême de l'auteur du monde contre les accusations qu'élève en son encontre la raison, en s'appuyant sur ce qu'il y a d'anti-final dans le monde. On appelle cela plaider la cause de Dieu, bien qu'au fond ce ne puisse rien être de plus que la cause de notre raison, laquelle fait preuve d'audace, mais méconnaît en cela ses propres bornes. Assurément, cette cause n'est pas précisément la meilleure, mais elle peut cependant être approuvée, dans la mesure où (toute présomption mise à part) l'homme, en tant qu'être raisonnable, a le droit de soumettre à l'examen toute assertion, toute doctrine qui lui enjoint le respect avant de s'y assujettir, afin que ce respect soit sincère et non pas simulé".* in KANT, E.,*Œuvres...*, T. II, p. 1393.

[94]Nous nous sommes intéressé à cette question dans un article parue en 2018 et intitulé *De la toute-puissance...des origines à nos jours./Impasses de la Théodicée* qui consiste en une relecture des *Essais de Théodicée* de Leibniz à la lumière de quelques théologies contemporaines dont celle d'Alvin Plantinga; notons ces nuances à propos des différences d'analyse entre les *Essais de Théodicée* et le texte de Kant :*"D'une part, en effet, comme nous l'avons déjà vu dans la Critique de la raison pure, Kant s'intéresse à la doctrine même, métaphysique ou théodicée, telle qu'elle peut être développée à partir de son concept, et non à ses manifestations historiques; d'autre part, la théodicée leibnizienne présente une dualité de caractères qui contredit directement l'intention kantienne. Kant oppose strictement la théodicée spéculative, vouée à l'échec, et la théodicée pratique, la seule légitime à ses yeux, qui fonde sa foi sur la conscience de la loi morale. Au contraire, la théodicée de Leibniz, spéculative dans la doctrine de la création, de la compossibilité, de*

l'harmonie préétablie, était en même temps, du fait que la finitude de notre connaissance et la limitation de notre point de vue nous interdise de voir l'ensemble de la création et de percevoir l'harmonie globale et la résolution des dissonances, une théodicée de la confiance, telle qu'elle pouvait d'exprimer dans les analogies, les métaphores, et les fables. Il n'y a rien de plus étranger à la pensé de Kant que cette union de la raison métaphysique et de la confiance qui, dans l'économie du système de Leibniz, vient combler l'écart du droit et du fait, de la raison qui "peut être rendue", et qui pourtant n'est jamais "effectivement rendue" pour nous. ; in KANT.E.,*Œuvres...*, T.II, notes d'Alexandre J.-L. Delamarre, p. 1560. soulignons la critique théologique de K. BARTH sur la *Théodicée* de Leibniz dans *Dogmatique*, Troisième volume, La Doctrine de la Création, Tome Troisième (**)(14), Genève, Labor et Fides,1950/1964, p. 28-32.

[95] *"Pourquoi le mal (moral et physique) existe-t-il, s'il est vrai que Dieu est pensé et connu comme bonté et toute-puissance ? Ce "pourquoi" (cf. Ps 22,2) et la plainte qui s'y love dénotent une blessure et sont lourds d'une souffrance. Vouloir fermer cette blessure est une tendance fondamentale de l'homme, soit dans une théodicée contemplative (par exemple Platon, Augustin, Leibniz et Hegel), où la pensée démontre la cohérence bonne de l'univers soit dans une théodicée active (Kant), grâce à l'agir moral et à l'engagement solidaire, soir encore dans les tentatives de rapprocher l'un à l'autre le moment contemplatif et le moment actif (Hans Jonas, par exemple). Mais ce faisant l'homme ne devient-il pas pareil à Atlas, qui ne peut que se briser sous le poids du monde quand il œuvre à justifier Dieu ? La blessure dont témoigne la théodicée ne peut être cicatrisée dans un procès mené à propos de Dieu devant le forum de la raison - théorique et pratique - qui s'accorde à elle-même les pouvoirs nécessaires. Aussi longtemps que nous sommes en route et dans la foi, aussi longtemps que nous ne contemplons pas (cf. 2 Co. 5, 7), cette blessure reste ouverte dans un "procès" où nous nous opposons à Dieu".* (cf. Job)" ; Oswald Bayer in GISEL P.(sous direction de), *Encyclopédie du protestantisme*, Genève/Paris, Quadrige/PUF, Labor et Fides, 2006, p. 1401.

[96]La question de la Trinité est un de ses socles ; nous en avons travaillé certains aspects dans *L'objet trinitaire/Construction logique et philosophique d'un problème théologique chez Augustin d'Hippone et Karl Barth/Lectures barthiennes I* ; texte disponible sur www.archive.org

[97]Nous en avons fait l'analyse dans article *La dogmatique comme science chez Karl Barth/Lectures barthiennes II* ; texte disponible sur www.archive.org

[98]BARTH, K., *Dogmatique*, Troisième volume, La doctrine de la création, Tome Troisième (**)(14), Genève, Labor et Fides,1950/1963, p. 1-2.

[99]op. cit. p. 2. ; dans le tome précédent, Barth développe sa doctrine de la providence, ainsi que ses différents aspects, par exemples, "Dieu garde sa créature", "Dieu accompagne sa créature" dans *Dogmatique*, Troisième volume, La doctrine de la création, Tome Troisième (*)(13), Genève, Labor et Fides, 1962.

[100] *"Mais le fait particulier dont il faut tenir compte en occurrence, c'est qu'il existe entre le Créateur et la créature, ou plus exactement dans le domaine créé soumis à l'empire du Créateur, un facteur qu'on ne peut expliquer ni à partir du Créateur, ni à partir de la créature, et que cependant on ne saurait négliger ou nier, mais qu'il faut prendre en considération dans tout ce qu'il a de spécifique. Sans doute la simple connaissance du gouvernement universel de Dieu s'applique-t-elle également à ce troisième facteur. Sinon qu'en serait-il de la situation réelle de l'homme, de la confiance demandée au chrétien, et surtout que resterait-il de la vérité et de la force que donne la doctrine de la providence ? Mais si la connaissance du fait que Dieu règne sur toutes choses doit s'appliquer également ici, comment pourra-t-on éviter de tomber dans l'une ou l'autre des deux impasses qui se présentent ? Ou bien on traitera ce troisième facteur, le néant, comme s'il était lui aussi une créature, issue de la volonté et de l'œuvre positive de Dieu ; et en conséquence on en tiendra Dieu pour seul responsable. Ou bien on le mettra au seul compte de l'activité de la créature, quitte à admettre qu'en face d'elle Dieu reste purement passif, se bornant à prévoir et à prendre après coup les mesures qui s'imposent. Dans le premier cas, on*

méconnaîtra la souveraineté de Dieu, en postulant que Dieu puisse être touché par le néant ; et, dans le second, on méconnaîtra son pouvoir qui s'étend sur toutes choses, y compris sur le domaine représenté par le néant. Comment peut-on donc éviter l'une ou l'autre de ces impasses ? Comment faire, lorsqu'on a à prendre en considération le problème du néant, pour respecter à la fois la sainteté de Dieu et sa toute-puissance ? Qu'est-ce qui nous permettra d'appliquer correctement ici comme ailleurs la simple certitude que Dieu gouverne toutes choses" ? ; op. cit p. 4.

[101] *"Et l'on a bien vu la difficulté contenue dans le dilemme mentionné plus haut : pécher soit "in excessu", soit "in defectu" ; parler avec les manichéens, les priscilliens et d'autres hérétiques des premiers siècles d'une "causilitas mali in Deo", et porter atteinte à la sainteté de Dieu (c'est la possibilité que les calvinistes en particulier ont cherché à éviter) ; ou bien, emboîtant le pas des pélagiens anciens et modernes, attribuer le mal uniquement à la créature, pour la soustraire plus ou moins à la providence et à la souveraineté de Dieu, quitte à nier ouvertement ou secrètement sa toute-puissance. Dans le cas comme dans l'autre, on met en question le centre même de la doctrine de la providence, c'est-à-dire la connaissance selon laquelle Dieu lui-même est le Seigneur de toutes choses".* ; op. cit. p. 4-5.

[102]op. cit. p. 15.

[103]op. cit. p. 16.

[104] *"Prenons-y garde : il est dit que la Parole a été faite chair ! Elle est donc devenue une créature, sans doute, mais une créature mortellement menacée, vouée à la corruption, une créature qui, en dépit de son excellence, a été soumise à une épreuve dépassant ses forces. La Parole est devenue une créature dominée par un élément étranger qui l'a rendue étrangère à elle-même (et à son Créateur), et l'empêche ainsi de retrouver de son propre chef sa vraie patrie — une créature à laquelle il ne sert de rien de réclamer de son origine en Dieu, parce qu'elle a été placée "nolens volens" sous une détermination dirigée contre la sagesse et la miséricorde qui ont présidé à sa création".* ; op. cit. p. 16.

[105]op. cit. p. 17.

[106]op. cit. p. 18-19.

[107] *"Or le néant ne se réduit pas pas au péché. Il est sans doute vrai que nous en subissons l'attaque en étroite relation avec le péché, et que cette interdépendance peut être tantôt assez manifeste, et tantôt assez profondément cachée. Nous le voyons déjà dans l'Écriture où, sans que cela supprime la pleine responsabilité humaine, le péché apparaît toujours comme une défaite de l'homme aux prises avec un ennemi qui l'écrase. En péchant, l'homme se fait du mal et non du bien, il se laisse séduire et se porte préjudice, ou plutôt il accepte qu'on lui porte préjudice, et cela contre son gré et bien qu'il s'attende à autre chose".* ; op. cit. p. 22.

[108] *"Il existe un mal réel et une mort réelle, comme il y a un péché réel. Et dans un tout autre contexte, nous aurons à montrer qu'il existe aussi un diable réel, avec toute son armée, ainsi qu'un enfer réel. Il suffit ici d'attirer l'attention sur le fait que le mal et la mort ont un caractère réel. Ils ont un "caractère réel" en ce sens qu'ils s'opposent à la création dans sa totalité. Que le néant revête aussi la forme du mal et de la mort montre clairement ce qui est moins évident lorsqu'il se présente sous l'aspect du péché : il n'est pas seulement le néant moral, il est encore le néant physique, total. Il constitue la négation radicale de la créature et de sa nature. Et à ce titre, il est une puissance profondément indésirable, mais à laquelle la créature ne saurait s'opposer, pas plus qu'elle ne parvient à empêcher le mal ou la mort. En tant que négation, il possède un dynamisme propre : le dynamisme de la ruine et de l'anéantissement, qui dépasse les forces de la créature".* ; op. cit p. 23.

[109]op. cit. p. 47. ; ajoutons que Barth, lecteur de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de Heidegger et de *L'existentialisme est un humanisme* (p. 47-61) de Sartre, réflexions déterminantes à l'époque de la rédaction du texte que nous étudions, en conclura ainsi sur l'existentialisme, tout en soulignant que l'athéisme de Sartre ne peut être un recours et que la notion de rien chez Heidegger vient davantage de la gnose et du mysticisme que

réprouve Barth pour théoriser toute la dimension mortifère du néant : *"En se sens, il est impossible aujourd'hui – qu'on ait pris ou non des leçons chez eux – de penser et de dire quelque chose de pertinent sans être "existentialiste", c'est-à-dire sans être touché de quelque manière par la "prédication" de l'existence et de l'activité du néant, telle qu'elle a eu lieu de nos jours avec une force toute particulière. Celui qui ne connaîtrait pas le choc ressenti ces dernières décennies par un Heidegger ou un Sartre, et dont ils ont été les témoins, ne saurait penser et parler comme un homme de notre temps ; autrement dit, il se priverait de la possibilité de se faire comprendre de nos contemporains. Car nous qui vivons aujourd'hui, nous sommes des gens qui, consciemment ou non ont ressenti ce choc. La rencontre de l'homme avec le néant s'est produite de nos jours d'une manière telle qu'elle constitue une occasion extraordinaire de voir clair dans ce domaine. Certes, on ne peut pas et on ne doit pas en dire plus ; car l'homme a toujours vécu dans cette confrontation, et notre temps ne lui offre pas davantage qu'une occasion extraordinaire d'en devenir conscient. Pas plus aujourd'hui qu'hier, nous n'avons le droit de nous vanter "d'avoir pu regarder les démons dans les yeux". Car si une occasion extraordinaire nous est offerte de reconnaître le néant en étant confronté avec lui, cela ne signifie pas encore que nous l'ayons vraiment reconnu. Nous avons de bonnes raisons de penser que Heidegger et Sartre n'y sont pas parvenus. Toutefois, on ne peut pas nier qu'ils ont su utiliser au maximum l'occasion qui leur était offerte. Qu'ils aient réussi à rendre notre époque attentive à la grande occasion qui lui était donnée, qu'en tout cas ils aient su présenter le thème du néant avec une véhémence aussi intraitable – tel est leur immense mérite. A cet égard, leur œuvre dépasse incontestablement tout ce qu'on peut trouver dans la littérature ancienne et moderne – y compris la pensée chrétienne".* ; op. cit. p. 57-58.

[110] *"Jusqu'à un certain point, on a raison d'hésiter à dire que le néant "est". On ne peut parler d'"être" au sens propre qu'à propos de Dieu et de sa créature. Or le néant n'est ni Dieu, ni une créature de Dieu. Il ne saurait donc être dans le sens où nous disons que Dieu et sa créature "sont". Mais en déduire que le néant n'est rien ou n'est pas serait conclusion hâtive et inoffensive. En effet Dieu en tient compte, s'en occupe, le combat, le supporte et le surmonte".* ; op. cit. p. 61.

[111] En page 65, il fait une analyse théologique de Gn 1,3ss exactement dans ce sens, persuadé que le néant est ce que Dieu ne veut pas, tout en ajoutant ceci : *"Dès lors, ce qui caractérise toute l'histoire subséquente des rapports de Dieu avec sa créature, c'est le fait que l'homme est pécheur, séduit par le chaos et incapable de lui résister. Et ce dont il est question dans toute cette histoire, c'est de ce qui est entrepris pour s'opposer, afin de la faire disparaître, à la menace qui pèse ainsi sur l'homme et la créature. Mais c'est lui, Dieu, qui est toujours le premier à prendre cette menace au sérieux, c'est lui qui lutte sans cesse contre le chaos qu'il avait déjà renié et rejeté en tant que Créateur. En accomplissant son "opus proprium", l'œuvre de sa grâce, il ne laisse pas d'agir également ailleurs — dans son "opus alienum". Il reste le Dieu saint. Et c'est pourquoi il exige que sa créature soit elle-même sainte, c'est-à-dire qu'elle participe à son combat puisqu'il s'agit de sa cause à elle".*

[112] op. cit. p. 62.

[113] op. cit. p. 63-64.

[114] *"En ce sens, le néant n'est rien d'autre qu'une privation ; [...] Chaque fois que cette privation se produit, c'est que le néant est à l'œuvre. Et chaque fois que le néant est à l'œuvre, il crée cette privation, c'est-à-dire le mal dont le propre est d'être absolument contraire à Dieu et à la créature. La grâce de Dieu est à la fois le fondement et la norme de tout être, la source et le critère de tout bien. Mesuré à ce critère, c'est-à-dire en tant qu'il apparaît comme la négation de la grâce de Dieu, le néant est le mal radical, l'agent et le comble de toute perversion".* ; op. cit. p. 66.

[115] op. cit. p. 69.

[116] op. cit. p. 72.

[117] op. cit. p. 77 ; à ce qui précède, le théologien ajoute quelques observations sur l'Église : *"Il n'est pas nécessaire de montrer combien l'Église a péché, au cours des siècles, en négligeant*

de penser, sur ce point, dans l'obéissance de la foi : aussi n'a-t-elle pu parler au monde en fonction de cette obéissance, ni l'appeler à la liberté dans laquelle elle ne savait pas vivre elle-même. C'est pourquoi le prétendu "christianisme" n'a cessé d'être – contrairement à sa nature – une chose si étrangement triste".

[118] *"On peut à bon droit recourir ici à la fameuse notion de "permission", chère à l'ancienne dogmatique. Dieu permet que nous ne voyions pas encore son règne et que nous soyons en conséquence encore menacés par le néant. Il néant permet donc – jusqu'à ce que vienne le jour où sera manifestée aux yeux de tous la victoire de Jésus-Christ – que le néant revendique une apparence de pouvoir et continue à retenir l'attention sous l'aspect d'une existence déjà brisée. Sous cette forme déjà devenue inoffensive en tant qu'écho et ombre de lui-même, il constitue un instrument de la volonté et de l'action divines. Dieu juge bon que nous ayons à exister encore "comme si" – il y a vraiment lieu ici de dire "comme si" – il n'en avait pas déjà fini lui-même et en notre faveur avec le néant".* ; op. cit. p. 81.

[119]op. cit. p. 81.

[120]idem

[121]C'est d'ailleurs ce que le livre de Maurice BELLET met en perspective : *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998. Afin de bien souligner ce qui demeure en jeu, l'auteur écrit ceci dès le début de son livre : *"Le Dieu pervers : formule abominable, propre à provoquer le rejet indigné, voire le scandale, surtout s'il s'agit de ce qu'il est advenu du Dieu chrétien ! Quel motif d'évoquer pareille chose ? La souffrance, la souffrance constatée chez quelques-uns ou beaucoup : pris dans ce piège d'un Dieu amour qui s'est dénaturé, qui n'aime pas, qui inquiète, persécute, culpabilise, domine. Et pris inconsciemment là-dedans, croyant vivre l'amour, le don, la joie ; jusque dans l'épreuve bien sûr. Jusqu'au jour, peut-être, où le voile de la piété se déchire, et paraît le grand malheur, la vie fausse, une erreur si profonde qu'on ne voit comment s'en dépêtrer, sinon à tout briser de ce carcan. L'Évangile même peut y sombrer".* ; p. I.

[122]BARTH, Karl, *La Prière d'après les catéchismes de la Réformation*, 3e édition, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 109-110 ; afin de compléter, en des termes plus "dogmatiques", la question de la maladie, voire même de sa nécessité, voici ce que Barth écrit : *"Le premier aspect, qui domine dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et qu'il s'agit de prendre sans cesse d'abord en considération, est celui d'après lequel la maladie est une des formes ou signes avant-coureurs de la mort – de la mort qui vient et qu'il faut comprendre comme le jugement de Dieu qui livre l'homme à la puissance du néant parce que c'est là ce que lui vaut son péché. sous cet aspect, la maladie est donc, comme la mort elle-même, un phénomène contre-nature, un pur désordre, un indice de la révolté du chaos contre la création de Dieu, une œuvre et un manifeste du diable et des démons. Elle est sans doute liée à Dieu et elle dépend de lui comme la créature qu'il a créée bonne ; et même, dirons-nous, elle est vis-à-vis de lui doublement impuissante, parce que, comme le péché et comme la mort, elle n'est ni bonne, ni voulue et créée par lui, non seulement un élément ce qu'il a nié, se son règne "à main gauche", de sorte que c'est dans son néant seulement qu'elle est réelle, active, puissante et nocive. Mais, selon la volonté de Dieu et sous son empire, elle ne peut être dangereuse que pour l'homme déchu, pour l'homme devenu l'ennemi de Dieu — dangereuse parce qu'elle est la forme et le signe avant-coureur de la mort qui exécutera le verdict définitif de ce même Dieu".* in BARTH, Karl, *Dogmatique*, Troisième volume, La doctrine de la Création, Tome quatrième (**)(16), Genève, Labor et Fides,1951/1965, p. 48.

[123]PUTNAM, H., *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA, Havard University Press, 2004, p. 28.

[124]PUTNAM, H., *Le réalisme à visage humain*, Paris, Gallimard, 2011, p. 352-354.

[125]op. cit., p. 360.

[126]PUTNAM, H., *Ethics without Ontology*, Cambridge MA, Havard University Press, 2004, p. 18-19 : et non sans ironie : *"Of course, inflationary metaphysicians do not restrict themselves to ethics ; we also have metaphysical explanations of the nature of mathematics,*

metaphysical explanations of the whole course of history (Hegel), and of much else besides".
[127]p. 126ss
[128]in BARTH, K., *Dogmatique*, Troisième volume, La doctrine de la Création, Tome quatrième (*)(15), Genève, Labor et Fides, 1951/1964, (15), p. IX. ; spécifiquement pour ce travail, il ne nous semble pas nécessaire d'analyser les cours d'éthique de Karl Barth de 1928, non publiés de son vivant, mais traduits et publiés en allemand en 1973 et en français en 1998, en deux volumes, intitulés *Éthique*, aux Presses universitaires de France.
[129]op. cit., p. 2. ; Barth fait référence aux deux premiers chapitres : "Le commandement de Dieu et le problème éthique" et "La voie de l'éthique théologique" dans *Dogmatique*, Deuxième volume, La Doctrine de Dieu, Tome Deuxième (**)(9), Genève, Labor et Fides, 1959.
[130]op. cit., p. 3.
[131]ibid.
[132]Voir les notes sur une histoire de la casuistique dans le christianisme (p. 5-7) et pourquoi, en trois points, l'éthique spéciale ne peut y adhérer et également, quelle est sa tâche spécifique (p. 8-18 : *"L'éthique spéciale aura donc pour tâche de fournir une indication, non pas en formulant un jugement "a priori" sur le caractère juste ou injuste de l'action que l'homme accomplit lorsqu'il est confronté avec le commandement de Dieu, mais en donnant une instruction précise en fonction de cet événement".*, op. cit., p. 17
[133]*"La présupposition principale se trouve dans l'indication que le Dieu qui rencontre l'homme dans son commandement comme le Créateur, est celui "qui lui fait grâce en Jésus-Christ". Il ne s'agit donc pas d'un autre Dieu, d'un Dieu étranger, qui pourrait exiger de l'homme autre chose à côté et en dehors de ce que Dieu qui lui fait grâce en Jésus-Christ attend de lui — et moins encore d'un Dieu capable de lui demander quelque chose de contraire. Impossible non plus de dire qu'en tant que Créateur, ce Dieu posséderait d'abord une manière d'être et des intentions différentes de celles qui lui deviendraient propres tout d'un coup en vertu d'une étrange métamorphose, parce qu'il fait grâce à l'homme en Jésus-Christ. Non, le Dieu miséricordieux à l'homme Jésus-Christ est le Dieu unique, à côté duquel il n'en existe pas d'autre et qui n'a point besoin de se transformer pour être miséricordieux. Il est comme tel également le Créateur par qui tout à été fait et qui est le Seigneur de tout ce qui existe. Telle est la présupposition principale dont nous parlons. Elle repose sur l'essence même du Dieu qui s'est révélé dans sa Parole. C'est d'elle que nous sommes partis en exposant la doctrine de la création, et c'est à elle que nous sommes sans cesse revenus. Elle constitue le "rocher de bronze", face à toutes les disjonctions et à tous les dualismes qui menacent la représentation de l'être, du faire et du parler de Dieu. Elle est le terrain sur lequel nous nous plaçons également ici pour chercher à connaître le commandement du Créateur. Même lorsque nous parlons du Créateur, nous parlons du Dieu sur lequel le premier et le dernier mot sont prononcés par le fait que nous reconnaissons en lui le Dieu qui nous fait grâce en Jésus-Christ."*, op. cit., p. 35-36.
[134]*"Dieu demande donc que, dans ses relations avec lui, l'homme ait un comportement particulier. nous envisageons tout d'abord ce comportement en partant du jour du repos prescrit à l'homme. Il s'agit là d'une notion qui montre de la manière à la fois plus concrète et la plus complète que Dieu revendique non seulement le temps tout entier de l'homme, mais aussi, et pour cette raison même, un moment particulier de ce temps, non seulement toute son activité, mais aussi, et pour cette raison même, une activité particulière".*, op. cit., p. 50.
[135]op. cit., p. 64.
[136]op. cit., p. 74.
[137]op. cit., p. 84.
[138]op. cit., p. 93.
[139]*"Mais ils n'ont rien de commun avec la prière qui nous est commandée. Celle-ci commence là où cesse ce genre d'exercices, et ce genre d'exercices doit cesser là où la prière commence. Car dans la prière, même l'homme qui parvient soi-disant à se concentrer et à se purifier intérieurement, n'en reste pas moins toujours un être dissipé, superficiel et*

impur. Et fût-il lucide et fort, conscient de sa valeur et maître de soi, il n'a rien, vraiment rien, à présenter et à offrir à Dieu, mais au contraire, il a tout à lui demander et à en recevoir"., op. cit., p. 100.

[140] *"Il y a encore 30 ou 40 ans, au temps de Sigmund Freud, la situation se présentait tout autrement. C'était l'époque où tout un courant littéraire commençait à se dresser non sans raison contre l'habitude courante, dans les milieux de la bourgeoisie décadente – représentée en Angleterre par ce qu'on a appelé la tradition "victorienne" – de voiler soigneusement et de "discriminer" tout ce qui avait trait au sexe : [...] a ce courant littéraire a correspondu dans le domaine de la psychologie médicale et scientifique, la systématique principielle de ce qu'on a appelé la psychanalyse, selon laquelle le diagnostic et la thérapie des psychoses devaient être assurés par la mise au jour et l'élimination des complexes de refoulement situés dans l'inconscient. Parmi ces complexes – et selon l'état des recherches d'alors – la libido sexuelle jouait, sinon le seul rôle, du moins un rôle tout à fait décisif. Non seulement il fallait y voir une force plus puissante qu'on ne l'avait supposé jusqu'alors, mais encore elle devait permettre d'expliquer presque tous les mouvements et phénomènes de la vie psychique — parce que ceux-ci n'en étaient que les manifestation. Dans certaines de ces formes, cette doctrine semblait vouloir réduire tout ce qui est humain au seul dénominateur sexuel. [...] L'opposition au conformisme "victorien" (compris dans le sens le plus large du mot) a eu son temps et son bien-fondé. Mais il faut admettre qu'à travers les récents travaux d'un Alfred Adler et d'un C.G. Jung, par exemple, elle abouti à une clarification : c'est que la sexualité doit sans doute être considérée tout différemment que jusqu'ici, mais qu'il faut en tout cas la comprendre en relation étroite avec l'existence psychique et physique de l'homme tout entier. Autrement dit, il s'agit de reconnaître que l'"humain" est le dénominateur du "sexuel", et non l'inverse"*., op. cit., p. 140-141.

[141] Une des conceptions du mariage de Barth s'exprime ainsi : *"Nous répondons : la relation de l'homme et de la femme qui culmine dans le mariage n'a pas besoin de "divinisation", et elle ne s'y prête pas, ni d'en bas ni d'en haut, ni par le moyen de l'éros ni par l'intermédiaire de l'Église. Elle est bénie et elle possède une promesse parce qu'elle repose sur l'humanité que Dieu a attribuée à l'homme et à la femme en les créant. Ceux-ci reçoivent cette bénédiction et, dans la relation créaturelle qui est la leur, ils sont sanctifiés par le commandement de Dieu, et par rien d'autre"*., op. cit., p.133.

[142] op. cit., p. 155-156.

[143] Notons que Barth fait une lecture de 1 Co 11,3/Ep 5,23 qui ne laisse aucun doute quant à son exégèse et son interprétation ; le terme, plutôt ici, le concept de κεφαλή prend une dimension traditionnellement connue, et en lecteur rigoureux, il citera les versets 11 et 12 de 1 Co 11 et les versets 25 à 20 d'Ephésiens 5 : *"Elle se réfère à l'interdépendance nécessaire de l'homme et de la femme : que serait la κεφαλή en soi, sans l'autre réalité qu'elle domine ? Mais elle en est la κεφαλή : il existe donc ici un ordre dans lequel cette autre réalité se trouve subordonnée à la κεφαλή, et il s'agit d'un ordre irréversible"*., op. cit., p. 179. ; cependant, Barth affirmera également ce qui suit : *"A la lumière du commandement de Dieu, le mariage apparaît comme une communauté de vie durable. Il est l'union totale et exclusive d'un homme et d'une femme pour tout le temps qu'ils ont à vivre et qui leur est accordé en commun. Se marier, c'est renoncer à la possibilité de quitter ensuite cet état. Dans le mariage, où l'on s'engage totalement et exclusivement, on s'engage ainsi pour toujours, c'est-à-dire pas pour un certain temps, et non pas non plus pour l'éternité, mais pour tout l'avenir que l'on aura ensemble"*., op. cit., p. 210. ; mais encore ! : *"La parole de Jésus n'est pas réversible ; elle ne dit pas que l'homme doive séparer ce que Dieu n'a pas uni. Une seule chose est acquise : c'est que l'homme peut dissoudre un mariage (et dans telle situation donnée, il arrive peut-être qu'il y soit obligé en fait), parce que sans l'assise divine qui seule le rendrait indissoluble, ce mariage ne possède pas la durée authentique qui lui est nécessaire, parce qu'en un mot il n'est pas un mariage "tenable" aux yeux de Dieu"*., op. cit., p. 218. Par contre, sa lecture du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir peut réserver quelques surprises par sa pertinence sur quelques points.(p. 166-168.)

[144] op. cit., p. 149.

[145]op. cit., p. 117.

[146] *"En effet, déjà les premiers pas dans cette direction peuvent être les symptômes de la maladie que l'on appelle l'homosexualité. L'homosexualité est une maladie — physique, psychique, sociale ; elle marque l'apparition de la perversion, de la décadence et de la décomposition qui se produisent lorsque l'homme ne veut pas reconnaître l'autorité du commandement de Dieu sous l'aspect particulier qu'il revêt ici".* ; "[...] *Certes, le commandement de Dieu s'oppose aussi à de telles pratiques. Mais cela va presque trop de soi pour qu'il faille le constater expressément. Il faut espérer que, connaissant le commandement de Dieu, mais aussi sa grâce et son pardon, le médecin et le psychothérapeute, comme aussi, pour préserver la jeunesse en danger, le législateur et le juge, sauront faire de leur mieux pour traiter tout ce problème comme il convient. Mais la tâche décisive de l'éthique chrétienne doit consister à mettre en garde de prime abord contre la tentation d'emprunter la voie dont le triste aboutissement peut être l'homosexualité elle-même. A ses débuts, comme on le sait, cette voie peut avoir sa beauté, sa spiritualité et même sa sainteté particulières. Et ceux qui, pour y avoir découvert une sorte de moyen ésotérique de mener une vie personnelle, l'ont suivie jusqu'à un certain point, n'ont pas été toujours les moins excellents d'entre les hommes. Enfin, habituellement, la maladie à laquelle elle conduit ne s'est pas toujours déclarée et ne se déclare pas toujours — et même lorsqu'elle se déclare, ce n'est pas forcément sous des formes abominables et même punissables. La crainte du châtiment et de la réprobation publique ne suffit plus ici à retenir quelqu'un, que la pensée des conséquences funestes que peut avoir sa conduite ne peut empêcher un individu de se précipiter dans la débauche. Il faut que la connaissance du commandement de Dieu intervienne dès le début, pour couper le mal à la racine. La perversion proprement dite, la décadence primaire et la décomposition véritable commencent en effet là où l'être humain ne veut plus voir son semblable de l'autre sexe, refuse d'être interrogé par lui et de prendre sa responsabilité à son égard, pour prétendre être "pour soi", jouir de sa solitude, se suffire à soi-même, dans le cadre hautain de sa souveraineté masculine ou féminine. C'est précisément contre l'étrange ésotérisme de cette "beata solitudo" que le commandement de Dieu se dresse, car c'est alors que l'homme ou la femme (soi-disant en train de découvrir l'humanité authentique) se sont donné un faux Dieu et mis à son service. C'est ici donc que chacun doit faire preuve de vigilance pour soi-même et dans ses rapports avec autrui ; c'est ici, en un mot, qu'il faut craindre et s'effrayer, réfléchir et voir clair, protester, avertir et se convertir. Le commandement de Dieu – se dressant contre ses propres découvertes – révèle à chacun qu'il ne peut être authentiquement humain qu'en relation avec l'autre sexe : l'homme avec la femme et la femme avec l'homme. Dans la mesure où l'on accepte cette révélation, on cesse aussi de pouvoir accorder la moindre place à l'homosexualité sous sa forme subtile ou grossière".*, op. cit., p. 171-172.

[147]in BARTH, K., *Dogmatique*,Troisième volume, La doctrine de la Création, Tome quatrième (**)(16), Genève, Labor et Fides,1951/1965, p. 21.

[148]op. cit., p. 21-22.

[149] *"Sous la forme d'un renoncement partiel ou total à la satisfaction de besoins dont nous parlons, l'ascèse, pratiquée pour discipliner ses instincts, ou peut-être à cause du prochain, peut certainement être commandée par Dieu. Dans ce cas, elle n'a rien à voir avec le refoulement dont il ne saurait être question ici. S'il arrive qu'après s'être débattu honnêtement avec les problèmes qui se posent à lui, un individu estime que l'ascèse lui est commandée, il faudra respecter sa décision, et loin de chercher à l'en détourner, on devra lui donner raison. Il peut être aussi concevable que, dans de tel cas concret, l'individu en cause invite quelqu'un d'autre à l'imiter. L'ascèse est déjà plus discutable, sans pourtant être exclue, lorsqu'elle résulte de résolutions et d'accords émanant d'un groupe d'individus, et qu'elle prend ainsi la forme de règles imposée à un ordre, à une société ou à une famille, ou bien que la nécessité personnelle, le caractère libre et volontaire de la décision, ainsi que la sincérité de l'adhésion individuelle, peuvent devenir plus ou moins problématique. Mais l'ascèse devient impossible lorsqu'elle est exigée des autres, par des gens qui (ouvertement ou non) ne la pratiquent pas eux-mêmes".*, op. cit., p. 26-27. ; cependant, le théologien n'a

pu que souligner, d'un trait d'humour cinglant, certaines réalités ! *"Un ascète prestigieux peut être beaucoup plus rempli de méchanceté que le pire des jouisseurs. Nous aurons en effet quelque peine à oublier qu'on peut être non-fumeur, abstinent et végétarien – et s'appeler Adolf Hitler".*, op. cit., p. 28. Quant au suicide, une évidente angoisse parcourt son analyse – d'ailleurs, une note sur l'*Éthique* de Bonhoeffer se révèle très juste –, peut-être, l'écoute pastorale a-t-elle eu quelques effets ! *"La mort volontaire en tant qu'elle signifie que l'homme s'empare de sa propre vie est indubitablement un suicide. Mais, empressons-nous de le constater déjà ici : le suicide n'est pas comme tel un péché irrémissible. Le fait de "s'emparer" de sa propre vie revêt en effet également des formes toutes différentes. Celles-ci peuvent être beaucoup plus insensées et malignes que le suicide lui-même. Que l'on songe à tout ce qui se passe dans les domaines où l'on fait si bon marché de la vie d'autrui ! S'il existe vraiment un pardon des péchés – même de tous ces péchés là – alors il s'étend aussi au suicide. L'idée que le suicide est impardonnable repose sur la fausse conception selon laquelle l'ultime volonté et l'ultime action de l'homme, accomplies pour ainsi dire au seuil de l'éternité, seraient – parce qu'elles sont les dernières – absolument décisives, définitivement déterminantes aux yeux de Dieu. Or, on ne saurait affirmer cela d'aucune volonté et d'aucune action humaine, et donc de celles-là non plus. Dieu voit et pèse l'ensemble de la vie humaine ; il regarde au cœur, et cela selon sa justice, qui est la justice de sa miséricorde : il considère donc aussi le contenu de notre dernière heure en liaison avec l'ensemble. Même un juste peut être profondément injuste à ses derniers moments, et même un croyant sincère peut, sur son lit de mort, être précipité dans un abîme d'erreurs et d'incertitudes — tout cela sans qu'il ait suicide ! Qu'adviendrait-il de ce juste ou de ce croyant s'il n'y avait pas de pardon pour eux à ce moment-là ? Or s'il y a un pardon pour eux, pourquoi n'y en aurait-il pas pour le suicidé" ?* ; toutefois ! *"Mais le rappel du pardon de Dieu n'est ici pas plus qu'ailleurs une excuse et moins encore une justification du péché. Celui qui se tue en ce sens qu'il s'empare de sa vie, qui ne lui appartient pas, transgresse le commandement : il ne fait pas que tuer, mais il commet un meurtre, et par conséquent il pèche".*, op. cit., p. 90. ; l'avortement est le sujet d'une condamnation que l'on croirait proche du légalisme de l'Église romaine et de certains courants évangéliques, mais il précise : *"Ici encore se pose avec urgence la question : qu'en a-t-il été et qu'en est-il du témoignage de l'Église évangélique face à l'ampleur croissante des désastres qui se produisent en ce domaine ? L'Église évangélique connaît et possède le message de la libre miséricorde divine, qui promet et accorde également à l'homme la liberté. A une humanité tourmentée par la vie parce qu'elle croit devoir la vivre, elle pouvait et peut montrer qu'il lui est permis de la vivre ; il lui était et lui est donné de lui attester cette liberté, l'appelant par là avec efficacité à la protection de la vie, gravant dans son cœur et sa conscience le refus salutaire et résolu de tout acte criminel et, dans le cas particulier de l'avortement. Il lui était et lui est donc loisible, en cette affaire, de ne pas se placer simplement sur le même plan que l'Église romaine, caractérisée par son impitoyable prédication de la loi. Elle avait et a à proclamer ici son propre message, à savoir l'Évangile : non pas en atténuant la sévérité du "non" du catholicisme, mais, au contraire, pour dépasser son "Tu ne dois pas" abstrait et négatif grâce au pouvoir du "Il t'est permis" positif, impliquant tout naturellement le "il ne t'est pas permis" libérateur, où le "non" prend son accent et sa portée véritables comme parole de Dieu, et non pas comme parole humaine".*, op. cit., p. 104-105.

[150]op. cit., p. 112.

[151]op. cit., p. 140.

[152] *"On est toujours sûr que les guerres avaient aussi pour but d'acquérir et de défendre des intérêts matériels, des territoires et des biens. Il était pourtant plus facile, dans le passé, de se faire illusion sur cet aspect matériel, en le recouvrant de toutes sortes d'idées sur l'"honneur, le droit, la liberté et la grandeur d'une nation, représentée par ses maisons princières et ses autorités, et de mettre en jeu de cette manière les intérêts humains les plus élevés, pour conférer plus ou moins à la guerre le caractère d'une croisade, soit religieuse, soit culturelle ; en réalité il s'agissait, sinon toujours, du moins le plus sou-*

vent, d'un déploiement de forces pour obtenir la puissance dans le sens très primitif d'un enrichissement. La mystique politique existe encore aujourd'hui, mais il est devenu plus difficile pour nous d'y croire honnêtement. Certaines brumes se sont dissipées"., ibid.

[153]op. cit., p. 141.

[154] *"On a toujours admis que la guerre visait à neutraliser la puissance combative de l'ennemi. Mais on n'a peut-être pas toujours compris avec la clarté désirable qu'il ne s'agissait pas tant, en elle, de courir un risque exigeant de l'adresse, du courage et la perte éventuelle de sa propre vie, que bien plutôt, tout crûment et très brutalement, de viser à la destruction préméditée du plus grand nombre possible des individus qui constituent ensemble la puissance combative de l'ennemi. On pouvait se dissimuler cette réalité brutale dans le passé, parce que l'individu s'imaginait volontiers être en face d'un ennemi personnel, dans la situation d'une défense directe et légitime ; en le tuant, il pensait accomplir un devoir et défendre son bon droit. Et lorsque la technique de guerre se développa, on put se dissimuler peut-être mieux encore cette vérité, puisque l'individu, le plus souvent, n'apercevait même plus son adversaire"*., op. cit., p. 141-142.

[155]op. cit., p. 147-148.

[156]op. cit., p. 148.

[157]Ses notes sur le service militaire obligatoire et l'objection de conscience situent très nettement ses positions : p. 157-160.

[158]op. cit., p. 150.

[159]Chaque individu porte la pleine responsabilité d'une décision de guerre décidée ou décrétée par l'État, ce qui posent d'autres questions à chacun des citoyens chrétiens et libres de leurs décisions : *"Si la question posée à l'État – et justement parce qu'elle lui est posée – concerne en vérité chaque individu, tout être humain dans l'État est appelé à penser avec son gouvernement ; il ne fera pas en fonction de sa situation et de ses perspectives privées, mais en tant que citoyen participant aux affaires de l'État et en même temps personnellement, sans renoncer à assumer ses propres responsabilités. Toute cette affaire le concerne directement et le touche là où il est, dans sa manière d'être. La question lui est posée personnellement. entends-tu le commandement de Dieu et vois-tu la guerre dans son effroyables réalité ? Que fais-tu dans ton peuple en faveur de la paix véritable qui seule peut empêcher la guerre — ou que fais-tu peut-être pour une paix corrompue, injuste, qui contient déjà la guerre en germe ? Comment utilises-tu toutes les possibilités d'action et de refus d'agir pour éviter la guerre entre les peuples — ou éventuellement aussi pour la favoriser ? Comment te comportes-tu, que penses-tu et que dis-tu, que considères-tu comme permis ou interdit pour toi et pour les autres ? En tout cela, travailles-tu à rejeter la guerre ou à la provoquer ? As-tu bien compris que si elle éclate, elle ne tombera pas directement du ciel, ni du monde des démons, mais elle viendra des hommes vers les hommes — d'une manière assurément démoniaque ! Tu seras toi-même alors un de ces hommes responsables ou irresponsables de sa venue"*., op. cit., p. 156.

[160]Dans notre étude : CLÉMENT, Michel., *L'anéantissement de la Parole/Le Mal dans la Dogmatique de Karl Barth, Lectures barthiennes III* ; Mars 2020, 13 p.

[161]Notre lecture s'appuiera essentiellement sur l'ouvrage suivant : BARTH, K., *Dogmatique*, Quatrième volume, La doctrine de la Réconciliation, Tome premier (**)(18), Genève, Labor et Fides, 1953/1966 ; pour cette citation, p. 4.

[162]Ses notes sur le néoprotestantisme des XVIIIe et XIXe siècles, l'illustrent. Également, CLÉMENT, Michel., Sagesse, vertu ou grâce/Concepts et paradoxes dans la théologie de Jean Calvin, *Theoforum*, 40 (2009), p. 225-244.

[163] *"On se trouve déjà sur cette pente là où l'on croit devoir tirer la connaissance du péché d'ailleurs que la connaissance de Jésus-Christ, pour se mettre à chercher inévitablement une norme autonome, pour être condamné à l'élaborer et tomber ainsi fatalement en plein arbitraire. L'idée que l'on peut en ce domaine échapper à la seule vraie Parole de Dieu, l'intention même de vouloir le faire est la racine de tout l'arbitraire qui éclate et règne ici. Pourquoi ne pas éviter la faute déjà dès le début ? Pourquoi faut-il à tout prix commencer par postuler que la doctrine du péché doit précéder la christologie et être acquise, en*

conséquence, indépendamment d'elle" ?, op. cit., p. 35.

[164]op. cit., p. 35. Plus encore, Christ est en tout et radicalement, le miroir du pécheur : *"Le verdict rendu dans l'événement de la Résurrection du Christ démasque après coup le vieil homme ; il met en évidence ce que chacun est, ce que je suis moi-même devant Dieu ; à savoir l'homme qui a été condamné, mis à mort et liquidé en Christ. Jésus-Christ a subi ce qu'il a subi, pour chacun de nous tous et donc pour moi aussi, à notre place et donc aussi à ma place ; nous sommes tous ceux avec qui et ce avec quoi Dieu lui-même en a fini en Jésus-Christ, ce qui, en Jésus-Christ, est devenu passé. Nous sommes tous les porteurs du vieil habit qui a été mis de côté et détruit alors davantage : nous sommes le vieil homme lui-même qui, en Jésus-Christ, a été atteint par la colère de Dieu, réprouvé et exécuté. Jésus-Christ a souffert et il est mort, en effet, à notre place, solidairement avec le vieil homme et donc avec nous, sans conserver par devers lui la moindre arrière-pensée quant à une innocence, une liberté ou une capacité de rédemption qui nous seraient malgré tout et secrètement attribuées — sans élever de protestation comme si le jugement de ce vieil homme et donc de nous-mêmes pouvait être injuste, sans chercher non plus à disposer de la grâce de Dieu qui, à la rigueur, aurait pu laisser aller les choses, et sans compter même sur un changement de dernière heure en sa faveur. Il n'a fait qu'espérer en Dieu, mais encore en restant dans l'obéissance en vertu de laquelle il lui a donné raison et s'est donné tort à lui-même — c'est-à-dire au vieil homme et donc à nous-mêmes, dont il avait pris la place. Car il a pris sur lui d'être l'un de nous et de subir comme tel ce que nos actions méritaient, ce que nous méritons nous-mêmes devant Dieu. Parce qu'il a fait cela pour nous, le verdict que Dieu a rendu en le ressuscitant des morts, ce verdict qui éclate sur tous les hommes et donc sur-nous-mêmes dans son existence, sa vie, ses paroles et son témoignage, a la signification que nous venons d'indiquer dans une première approximation".*, op. cit., p. 37.

[165]op. cit., p. 44. Nous ajouterons cet extrait à ce principe fondamental : *"Or cette obscurité disparaît et l'ambiguïté qui caractérise le phénomène du péché cesse, dès que nous observons l'être et le comportement humains, attestés par le Nouveau Testament, vis-à-vis de Jésus-Christ : l'être et le comportement de l'homme qui, étant notre semblable, n'était ni meilleur ni pire que nous, et qui n'a rien su faire de mieux de Jésus-Christ, intervenu en sa faveur selon la miséricordieuse volonté de Dieu, que ce que nous voyons qu'il a fait. Ces chefs pieux d'Israël dans leur aveuglement fanatique, ce peuple apathique et versatile, cet homme d'État et juge prononçant une sentence inique, ces femmes avec leurs larmes impuissantes, ces disciple en fuite, ce Pierre qui renie, et, déclenchant tout le mouvement, ce Judas qui trahit — voilà l'homme. A la lumière de Jésus-Christ qu'il traite ainsi et qui doit subir tout cela, il est sans la moindre équivoque l'homme du péché. tel est le mal dans sa réalité et sa totalité".*, op. cit., p. 45. A ce principe énoncé, notons les trois points suivants, dont le 2epoint qui se lit comme suit : *"Le même Jésus-Christ qui " a supporté une telle opposition de la part des pécheurs (Hé 12,3), et qui, simplement par sa souffrance, a dévoilé la réalité du péché humain, est aussi le juge qui en révèle la nature abominable. Qu'est-ce que le comble du mal ? L'inimitié contre Dieu, le meurtre du frère, la destruction de soi-même — comment et au nom de quoi tout cela se trouve-t-il placé sous un signe absolument négatif ? Qui donc en définitive, possède l'autorité et la compétence de qualifier d'interdire et de mauvaise, la direction que prennent l'être, la pensée, l'action de l'homme, direction qui apparaît tantôt plus et tantôt moins clairement — mais qui, vis-à-vis de Jésus-Christ, ne donne plus lieu à la moindre équivoque ? Est-ce la voix de la conscience chez chaque individu particulier ? Ou celle d'une lex æterna propre à la raison humaine" ?*, op. cit., p. 46. ; le 3e point : *"Jésus-Christ est l'homme dans l'existence duquel le péché a été révélé, non seulement dans sa réalité et sa perversion, mais aussi comme la vérité de tout être et de tout faire humain".*, op. cit., p. 50. ; et le 4e point : *"La connaissance de Jésus-Christ est enfin également la connaissance de la signification et de la portée du péché — selon ANSELME : la connaissance de ce que pèse le péché (quanti ponderis sit peccatum). Admettons que nous discernions la réalité du péché, son caractère négatif et, finalement, aussi sa vérité en tant que détermination de chaque homme, de l'homme*

tout entier, de l'homme lui-même. Une question ne laisse pas de se poser alors : de quoi s'agit-il donc ? Que signifie le fait que l'homme, ainsi considéré, soit l'homme du péché ? Même à partir de ces présuppositions, son existence ne pourrait-elle pas être comprise et expliquée comme un phénomène de nature purement relative, saisissable et compréhensible, finalement, dans tout ce qu'il a d'étrange, et, puisqu'elle fait partie du grand contexte de Dieu, du monde et de l'homme, comme un phénomène de quelque manière transparent" ?, op. cit., p. 55.

[166]op. cit., p. 49.

[167]op. cit., p. 56.

[168] *"L'orgueil de l'homme est une forme concrète de ce qu'on a appelé généralement et à juste titre sa désobéissance ; ou encore, il est une forme concrète de son incrédulité, comme on l'a défini avec raison dans le cadre particulier de la connaissance chrétienne*, op. cit., p. 62. Et l'illusion de l'autosuffisance en est un des marqueurs les plus prégnants : *"Le voile est épais. Mais il ne se cache pourtant pas ce qui se produit seulement sous son camouflage, mais encore dans et avec ce camouflage même. Il s'agit de l'erreur que l'homme commet sur lui-même, de l'aliénation dans laquelle il tombe en croyant pouvoir s'aimer, se choisir, se vouloir, s'affirmer, se préserver et s'élever dans son être pour soi, dans son ipséité – sese propter seipsum – pour être ainsi vraiment homme. Qu'il le fasse avec plus pour moins de superbe ou de modestie, peu importe : il s'abuse au plus haut point. Car il n'a pas du tout été créé comme un être reposant sur soi-même, disposant de soi-même et se suffisant à soi-même, dont le centre est son moi et qui gravite autour de son moi — qu'il s'agisse de l'individu ou de la communauté ; mais, comme n'importe quelle créature, il a été créé pour la gloire de Dieu, et, à ce titre seulement pour son propre salut. En tant qu'homme, en particulier, il a été destiné à exister dans l'alliance avec Dieu, c'est-à-dire à vivre de la grâce de Dieu et dans la responsabilité devant lui. Il est homme, il est lui-même, parce qu'il vient de Dieu et s'avance vers Dieu. Il est homme dans la mesure où il est ouvert à Dieu, ou bien il n'est pas homme du tout"*., op. cit., p. 70.

[169]Mais encore... : *"En perdant Dieu – qui, dans sa libre grâce, pourrait seul être pour lui un véritable vis-à-vis – il aura perdu également et nécessairement le vis-à-vis de son semblable, puisque ce vis-à-vis ne peut être authentique et durable que par analogie avec celui de Dieu. En prétendant s'aider lui-même, il n'aura pas seulement oublié qu'il ne reçoit du secours qu'en communion avec son semblable, c'est-à-dire qu'en acceptant, de son côté de le secourir. Il se trouvera enfermé dans un splendide isolement, dans une sorte de tour d'ivoire qui pourra tout au plus se transformer, s'il le faut, en un méchant blockhaus pourvu de meurtrières, permettant de tirer de tous les côtés. Et surtout, même mesuré à son semblable, il ne parviendra nullement à s'aider lui-même. Il ne réussira pas, comme il le désire tant, à suivre une ligne vraiment originale, à acquérir du caractère, à devenir une personnalité : sans même s'en douter, il sera livré à tous les courants, à toutes les influences, traditions et tendances de son milieu ; il ressemblera à une pièce utilisée sur l'échiquier, à un roseau ou à une feuille que le vent agite. En un mot, il ne sera plus un homme vraiment vivant, mais un être qui subit la vie. L'individu qui cherche à s'aider lui-même perdra précisément toute son individualité. Et une société composée d'individus de ce genre sera toujours une société en pleine décomposition"*., op. cit., p. 118.

[170]op. cit., p. 102.

[171]op. cit., p. 119.

[172] *"Il existe effectivement une histoire universelle fondée sur l'ignorance et le rejet de la volonté, de la Parole et de l'œuvre de Dieu, une histoire entièrement déterminée par cette ignorance et ce rejet. Et la connaissance du péché humain, à la lumière de la grâce de Dieu, implique la connaissance que l'histoire universelle est en fait sous cette détermination : la détermination de l'orgueil de l'homme — que ses différences ou oppositions, ses mouvements, points de départ, aboutissements et recommencements se trouvent sous le jugement de Dieu. L'histoire universelle est elle aussi "enfermée dans la désobéissance". Cela ne signifie pas qu'elle échappe à la souveraineté de Dieu pour être dominée par le destin (comme l'enseignent les stoïciens et épicuriens ancienne et mauvaise manière), ou*

pour être abandonnée à l'action d'une loi qui, semblable à un processus organique, lui serait inhérente (comme le prétend la doctrine marxiste en supprimant solennellement le "bon Dieu"), ou pour être soumise à la domination de Satan (selon l'opinion d'un piétisme fanatique)".; op. cit., p. 161. La Bible témoignerait également et dès les origines, de l'erreur de l'homme dans l'histoire même du peuple qui résista avec constance à son créateur : *"L'histoire universelle a commencé ainsi, dit l'ancien Testament, puisque, à la tête de toutes les histoires où il est question du vouloir et du faire de l'homme, il place cette histoire-là. Il montrera encore, par la suite, comment tout a sans cesse commencé ainsi, comment les pensées, paroles et actions issues de la folie et de la méchanceté de l'homme ont constamment et immédiatement suivi les expériences de la bonté de Dieu. Il s'agit là, en effet, de la structure même de l'histoire de Yahvé avec Israël. Et cette structure est exemplaire pour celle de l'histoire de Dieu avec tous les peuples"*., op. cit., p. 164.

[173] *"Même si, en tenant compte de toute cette problématique, on soutient que, dans le spectacle qu'offre l'histoire, comme la nature, il faut sans cesse distinguer entre un côté ombre et côté lumière, et même si l'on ne saurait nier l'existence de toutes sortes de progrès particuliers, il n'en reste pas moins – chose proprement effrayante – qu'on n'a jamais pu démontrer, malgré tous les efforts tentés dans ce sens, l'existence d'une téléologie, d'un progrès continu au sein de l'histoire prise dans son ensemble. Seul des sots – et, d'une manière ou d'une autre, nous sommes toujours de ces sots – peuvent confondre les détails avec l'ensemble et s'imaginer, par exemple, à cause du développement de la technique (au sens le plus large du mot), que l'histoire de l'humanité s'avance, d'étape en étape, vers toujours plus de bien-être et de bonheur. Malgré tous les changements qui caractérisent ses mœurs et ses activités au cours de l'histoire, l'homme n'est nullement "progressif". Étant donné sa capacité ou plutôt son incapacité de vivre en tant qu'homo sapiens, étant donné les limites dans lesquelles il parvient à exister et à coexister avec les autres, il est au contraire étrangement "stationnaire" : il ne ressemble que trop bien, dans ses actions et réactions, à une bête de manège qui tourne en rond dans une solitaire et décourageante hébétude. Son orgueil le bloque, et c'est encore lui qui lui fait s'imaginer qu'il réussit à achever un jour même la plus modeste entreprise. Quel est l'élément vraiment intéressant de l'histoire universelle ? Les symphonies et les "euphonies" qu'on y perçoit çà et là ? Elles existent. Ou ses cacophonies, toujours renaissantes ? Elles aussi sont évidentes. Mais ce qui est encore plus intéressant et bouleversant, c'est au-delà de ces oppositions et triomphant sans cesse d'elles, sa constante monotonie : la monotonie de l'orgueil dans lequel, pour son malheur et celui de son prochain, l'homme a vécu dès le début et tout au long de son histoire, faite de progrès et de reculs — dans lequel il vit encore aujourd'hui et vivra certainement jusqu'à la fin du monde. L'homme de l'orgueil ne peut que vivre en se faisant souffrir lui-même et en faisant souffrir son prochain. Il ne serait pas cet homme-là s'il en allait autrement. C'est ainsi que l'histoire universelle se trouve "enfermée dans la désobéissance"*., op. cit., p. 162.

[174]op. cit., p. 166.

[175] *"Un acquittement ! – rendu par Dieu et donc inconditionnellement valable – telle la justification de l'homme. Une décision, un verdict créant une séparation a lieu, conformément à l'acte divin et éternel d'élection et de rejet, mais dans le temps, au centre de toute l'histoire, s'appliquant à tous les hommes vivant avant et après l'événement. Prononce dans la mort et dans la résurrection de Jésus-Christ, ce verdict est l'acquittement de l'homme"*., op. cit., p. 225.

[176]op. cit., p. 256.

[177]Voir les notes des pages 263 à 269.

[178]Les notes des pages 269-270 interrogent cette dernière expression.

[179]op. cit., p. 275.

[180]op. cit., p. 285.

[181] *"Et surtout il ne faut pas penser ici à une sorte d'initiation au dépouillement mystique conduisant à la nuit du renoncement, du silence, de la passivité pure, à une mort artificiellement anticipée : même et surtout pas si de telles expériences se réclamaient plus ou moins*

de la passion et de la mort du Christ, qu'elles prétendraient vouloir imiter. Une imitation du Christ se produit, certes, dans la foi. Mais on retomberait aussitôt dans la conception d'une foi justifiant l'homme "per se", si l'on présentait l'imitation du Christ (que la foi comporte, sans doute) comme une œuvre servant à la justification comme une tâche qu'il faut accomplir à cette fin. Rien n'est plus dangereux que de chercher à fonder l'humilité de la foi, excluant toutes les œuvres, sur la nécessité d'un dépouillement mystique, sur une théologie de l'"imitatio christi" ainsi conçue. Rien absolument rien, ne nous autorise à supposer que Dieu aurait créé l'homme pour qu'il apprenne l'art du dépouillement en soi, ou qu'il faudrait connaître et suivre cette voie pour parvenir à se réconcilier avec Dieu. Où donc se trouve l'homme qui ose tenter une telle expérience, sinon encore et toujours dans le circuit fermé de son être et de son faire ? Si, sous son aspect négatif, la foi est effectivement un dépouillement, elle comporte sans aucun doute aussi le dépouillement de tous les résultats obtenus par tous les arts du dépouillement comme tel. Elle commence là où l'homme en a fini avec toutes les œuvres, y compris le renoncement, le silence, la passivité et la mort anticipée"., op. cit., p. 284-285.

[182] *"La foi est la libération que l'homme reçoit dans la rencontre avec Jésus-Christ en qui Dieu est pour lui. Celui qui croit sait qu'il n'est pas allé à Dieu mais que Dieu est venu à lui ; il n'a rien fait pour Dieu, mais Dieu a fait pour lui tout ce qui était nécessaire, et infiniment plus encore : il s'est mis à côté de lui comme un frère, il a pris sa place ; c'est ainsi qu'il l'a remis sur la voie juste, redressé et irrévocablement rappelé à lui. La foi est la vie dans la liberté qui a été donnée à l'homme sur le terrain de l'ordre conforme au droit que Dieu a créé et garanti. Comment la vie de la foi ne serait-elle pas sans cesse une audace ? Comment pourrait-elle être vécue autrement que dans un "malgré tout !" — nous voulons dire : malgré tout ce que l'homme et son semblable ne cessent d'être, malgré tout ce qu'ils voudraient toujours tenter de faire de leur propre mouvement ? Mais elle est vécue dans le "malgré tout !" qui a sa raison d'être dans le "c'est ainsi !" de son objet, dans l'existence et la réalité de l'homme justifié en et par Jésus-Christ seul. Seule l'audace de l'obéissance et donc de l'humilité la plus profonde est possible en face de la preuve que constitue lui-même l'homme justifié. Mais lorsque l'homme a cette audace de l'humilité dans le vis-à-vis de Jésus-Christ, il se trouve lui-même justifié en tant qu'être pécheur : il reçoit le pardon de ses péchés, il découvre qu'il est enfant de Dieu, héritier de l'espérance de la vie éternelle, et son regard se porte aussitôt sur son semblable pour qui tout cela est aussi réel et vrai, quoi qu'il en soit de sa foi".*, op. cit., p. 290.

[183] Nous aimerions également souligner l'analyse très juste du théologien Denis Müller (ainsi que l'ensemble de sa réflexion éthique) qui observe également cette tension théorique, tout aussi paradoxale à certains moments, voire aporitique, toujours sur le fil du rasoir, par rapport l'axiome Loi/Évangile-Évangile/Loi et son articulation à l'éthique particulière ; en cela, la citation suivante correspond exactement à nos conclusions : *"Un tel discours ressemble à s'y méprendre, diront d'aucuns, à un certain discours conservateur tenu aujourd'hui encore par le Magistère catholique, et il n'est pas sans rejoindre les aspirations nostalgiques de quelques théologiens protestants (que ce soit l'anglican Oliver O'Donavan à Oxford, le luthérien Wolfhart Pannenberg à Munich ou le méthodiste Stanley Hauerwas à l'université de Duke, même si ces auteurs, les deux premiers surtout, divergent de Barth quant à la méthode pour atteindre l'objectif). Il faut bien voir que la pensée de Barth, quelles que soient les critiques qu'on doive ensuite lui adresser, résiste à ce type de récupération conservatrice. Elle résiste à la récupération par le catholicisme conservateur, car la souveraineté du commandement de Dieu demeure pour lui fondamentalement non disponible ; aucune institution pas même l'Église, ne saurait s'en porter garante ou demeurer à l'abri de ses exigences surprenantes. Elle résiste aux sollicitations du protestantisme conservateur contemporain : car la liberté chrétienne ne cesse jamais, chez Barth, de correspondre de manière critique et spontanée au mouvement de Dieu dans l'histoire".* in MÜLLER, D., *L'éthique protestante dans la crise de la modernité/Généalogie,critique, reconstruction*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999, p. 262.

[184] *"La réinterprétation christologique de Dieu aboutit à une compréhension nouvelle de*

la Loi, donc de l'éthique. Ce qui est "dans" la Loi n'est pas l'absolu de la Loi ; celui-ci n'est rien d'autre que le respect de la sainteté de Dieu et de l'altérité incontournable du prochain. Autrement dit : toute éthique qui prétendrait rendre possible l'accomplissement de cette exigence infinie se disqualifierait par le fait même. Ce qui vise aussi bien l'idéalisme moral que le légalisme, qui l'un et l'autre pensent donner à l'éthique un statut privilégié, mais qui en réalité, estime Calvin, la détruisent, parce qu'ils l'enferment dans la mission impossible de justifier l'homme ; l'éthique ne peut que sortir de là méprisée et rejetée par tous ceux qu'elle aura conduits dans cette impasse. En revanche, relativisée par le théologique, l'éthique peut jouer un rôle décisif, celui d'amener l'homme à mesurer que si le sens de sa vie ne dépend pas de ce qu'il fait, il dépend du risque qu'il doit accepter de prendre de se confronter sans préalable à l'exigence infinie de l'amour. Tout acte éthique, par sa limite même, repose la question de la foi, et libère donc du moralisme destructeur de l'amour". in FUCHS, E., *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986, p. 141. Dans son livre le plus récent, l'auteur ajoute notamment ce qui suit : *"Peut-on éviter l'idolâtrie dès qu'on parle d'éthique ? Oui, si l'on n'utilise pas la religion comme une garantie, une assurance, et si l'on accepte de reconnaître que la religion, telle que la Bible en parle, est fondamentalement reliée à la liberté, c'est-à-dire au risque et à l'insécurité. Une éthique sans idolâtrie, c'est une éthique qui n'utilise pas un "dieu", quel qu'il soit, pour se légitimer, c'est une éthique qui exprime la confiance en réponse à celle qui lui a été faite. C'est donc une éthique sans garantie de succès ou d'efficacité, dont la seule ambition est de ne pas mésuser de la liberté offerte. Mais celle-ci se heurte inévitablement à l'autorité des normes de comportement que la société impose par nécessité, car l'expérience démontre à chaque instant qu'une liberté sans règles, c'est-à-dire sans limite, est socialement mortelle. Mais – le point est décisif – la référence religieuse, loin de sacraliser les règles morales, enseigne que les règles ne peuvent se donner ni comme absolues ni comme sacrées, qu'elles demeurent par conséquent toujours relatives ; l'éthique se fait sagesse, ouverte constamment à la recherche modeste du meilleur, se refusant à se prétendre possesseur d'un bien absolu sans compromis possible. Ici l'éthique se sépare du droit en ce que sa transgression est toujours à nouveau nécessaire, à la mesure de la complexité des situations où la liberté est engagée, ce qui est justement impossible pour le droit dont la fixité assure l'efficacité. Tel est, je crois, le sens profond de l'affirmation théologique classique du salut par la foi et non par les œuvres. La visibilité des œuvres semble garantir la justesse de l'action et de l'acteur ; en réalité, rien n'assure que ce que nous voyons n'est pas le produit de la violence, ou de l'hypocrisie ou du conformisme, l'œuvre reste toujours ambiguë, elle ne révèle pas les motifs de sa production. Il faut pour cela qu'une parole soit échangée qui lui donne sens. L'éthique n'a donc pas pour fonction de dire le juste tel que la société le conçoit et entend le faire respecter (c'est à proprement parler le rôle de la morale), mais d'en appeler à la responsabilité de chacun afin que sa liberté et celle d'autrui soient respectées et mises au service de la vie commune. Une éthique sans idolâtrie est une éthique qui ne cherche ni dans la religion, ni dans l'idéologie politique, ni dans la culture des certitudes morales inébranlables. en leur nom, on a fabriqué l'Inquisition, Auschwitz et le goulag, on se déclare soumis aux "impitoyables lois du marché", on met sa confiance dans un développement technique dont il est de plus en plus évident qu'il nous même à l'abîme. Le prêtre et le lévite de la parabole du bon Samaritain (Luc 10, 29-37), au nom de leurs certitudes religieuses, passent sans porter secours au blessé. ils refusent d'être le prochain, se s'approcher de cet homme en détresse. La religion s'est réfugiée dans un ensemble formel de prescriptions, elle n'affronte plus la réalité. La fidélité formelle autorise le déni de l'existence concrète d'autrui. On apprend de cette histoire exemplaire que l'éthique est la réponse à l'interpellation qu'autrui nous adresse par sa présence".* in FUCHS, E., *Quand l'obligation se noue avec la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 72-75.

[185]BARTH, K., *L'humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, novembre 1956.

[186]Mais, tout de même, en exprimant quelques critiques : *"En regardant Jésus-Christ, nous voyons toutefois au même instant que la divinité de Dieu même, loin d'exclure son humanité l'englobe au contraire. Si seulement Calvin avait poussé ses réflexions plus loin*

à ce sujet, tant dans sa christologie que dans ses doctrines de Dieu et de la prédestination et dans son éthique ! Genève ne serait pas devenue une chose morose ! Les lettres du réformateur n'auraient pas distillé tant d'aigreur et il n'eût pas été si compréhensible qu'un Pestalozzi ou, parmi ses contemporains, un Sébastien Castellion se soient crus obligés de le combattre. Comment écarter l'humanité de Dieu, du moment que sa divinité est justement sa liberté d'aimer et par conséquent son pouvoir d'être non seulement dans les lieux très hauts, mais aussi dans les profondeurs, d'être grand et en même temps petit, en lui-même et pourtant aussi avec et pour autrui, et enfin de se donner pour cet autre" ?, op. cit., p. 27.

[187]op. cit., p. 40-41.

[188]CALVIN, Iehan, *Des scandales qui empeschent auiourdhuy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Evangile, & en desbauchent d'autres*, Genève, De l'imprimerie de Iehan Crespin, 1550, p. 6.

[189] 2 Co 11, 29.

[190]Ce que Calvin appelait "une paix fardée" : *"Je m'adresse à ceulx qui abusent du nom de Chrestienté pour nourrir une paix fardée. Veulent-ils transfigurer Iesus Christ, qu'il soit plus tel qu'il se prononce" ?*, op. cit. p. 69.

[191]Jean Calvin écrivait ceci *"Les moines ont ceste bonne coustume, de couvrir toutes les infamez de leurs confreres pour l'honneur de leur ordre, comme ils disent. Il y en a qui seroient contens d'amener une telle façon en l'Eglise de Dieu : mais je dy qu'on ne sçauroit mieulx pourvoir à l'honneur de la Chrestienté, qu'en purgeant le temple de Dieu de toutes ordures".*, op. cit. p. 116.

[192] *"Parquoy si aucuns pretendent que pour eviter scandale, ils font difficulté de recevoir la pure doctrine de l'Evangile que nous enseignons, mesmes qu'ils craignent d'en approcher (comme de faict il y en a beaucoup) je les admoneste au nom de Dieu, de bien garder, qu'au lieu de Iesus Christ, ils ne se forgent une idole".*, op. cit. p. 13.

[193] op. cit. p. 21-22

[194]BARTH, Karl, *Dogmatique : La doctrine de la réconciliation*, Quatrième volume, Tome Premier (***)(19), Genève, Labor et Fides, 1967 (1953), p. 1.

[195] *"Que celui qui cherche à confesser le credo ecclesiam en se plaçant en quelque sorte au-dessus de l'Église, en ne faisant que rêver à son existence spatiale et temporelle se demande s'il n'est pas en train de donner aussi et secrètement dans quelque docétisme christologique, ou, en tout cas, s'il a vraiment pris au sérieux la véritable humanité de Jésus-Christ. La foi à la communauté de Jésus-Christ a ceci de commun avec la foi en lui qu'elle aussi se rapporte à une réalité spatiale et temporelle, c'est-à-dire à quelque chose qui est en principe généralement visible : en conséquence, l'homme qui croit en Jésus-Christ ne peut pas refuser de croire – même s'il le fait avec beaucoup de réserve, non sans peine et sans lutte – à sa communauté telle qu'elle existe dans l'espace et dans le temps, pour être ainsi un membre de cette communauté et par là également un chrétien pour son propre compte".* , op. cit. p. 13.

[196] *"Selon la volonté et en vertu de l'action de Dieu, elle peut et doit attester, dans sa visibilité même, sa gloire invisible, c'est-à-dire la gloire de Dieu, dans la mesure où, dans son être visible, elle prétend être plus et mieux qu'un témoin de son être invisible, dans la mesure où elle se borne, ou plutôt s'obstine, à se présenter, à s'affirmer et s'imposer comme un facteur historique ; ce qui veut dire : dans la mesure où, à la place de la puissance de Jésus-Christ et de son Esprit, qui la fonde et la régit, elle estime être elle-même, avec ses sacrements, ses cérémonies, ses institutions, sa puissance spirituelle ou sa puissance tout court, le sens de son existence, une grandeur autonome, bref : avoir et être le véritable et dernier mot".* op. cit. p. 17.

[197]op. cit. p. 20-21.

[198]Barth ajoute ceci : *"En effet, lorsque la recherche de la vérité est sacrifiée à l'amour et à la paix, on ne se trouve pas sur la voie qui mène à l'Église une. Mais c'est vraiment une grande question qui se pose chaque fois qu'une Église affirme qu'à cause de la vérité, de la foi, du salut éternel, de Jésus-Christ, et par obéissance à la parole de Dieu, elle peut*

faire autrement que persévérer dans son existence singulière. Est-elle sûre de ce qu'elle fait ? Est-ce vraiment la vérité qui la contraint" ?, op. cit. p. 42.

[199]Un exemple éloquent se trouve dans le dialogue entre les pasteurs Élian Cuvillier et Charles Nicolas, après la décision du Synode de Sète (2015/Église protestante unie de France), "[...]*d'ouvrir la possibilité, pour celles et ceux qui y voient une juste façon de témoigner de l'Évangile, de pratiquer une bénédiction liturgique des couples mariés de même sexe qui veulent placer leur alliance devant Dieu"*. ; ce qui nous offre l'occasion de rappeler cette citation qui démontre que la tentation d'exclusion fraternelle ne se situe pas dans un passé lointain : le Pr Nicolas qui s'oppose à cette décision, écrit ceci : *"Oui, tous ceux qui affirment leur appartenance au corps du Christ sont frères. C'est bien certain. Ce que je vois, c'est que la Bible recommande tout à la fois beaucoup d'égards entre frères (Rm 14,1 ; 1 Co 6, 6-8) et aussi beaucoup d'exigence (1 Co 5, 11). Et cette exigence me conduit à dire – j'en suis navré : je ne peux me reconnaître frère de quelqu'un qui ne croit pas en la naissance miraculeuse de Jésus, car c'est la nature de Jésus-Christ qui est en cause. Ainsi je suis porté à dire que tu as la foi, tout comme moi, mais ce n'est pas la même foi, malgré le fait qu'elle se réfère au même texte et donc au même vocabulaire"*. Et le Pr Cuvillier de répondre très justement ceci : *"Quoiqu'il en soit, que tu le veuilles ou non, que je le veuille ou non, nous sommes frères. Séparés sur beaucoup de points, mais frères. Ce n'est pas nous qui le décidons"*. in CUVILLIER E. et NICOLAS C., *Bénir les couples homosexuels ?/Enjeux du débat entre protestants*, Lyon, Éditions Olivétan, 2015, p. 7 et 81-82.

[200]Outre une longue citation, sur ce sujet, que nous allons citer en partie, la référence principale reste le 26e fascicule de sa *Dogmatique* que certains crurent incomplet – sans doute inachevé, étant donné l'ampleur de la tâche –, bien que cette analyse explore sans faille tous les angles des théologies chrétiennes du baptême in BARTH, K., *Dogmatique : La doctrine de la réconciliation,* Quatrième volume, Tome quatrième,(26), Le baptême, fondement de la vie chrétienne, Genève, Labor et Fides, 1967/1969 ; toutefois, voici ce qu'il écrit quelques années plus tôt : *"La première renvoie au baptême considéré comme le facteur par lequel l'homme se trouve incorporé à la communio sanctorum et en devient un membre authentique. Car, en étant baptisé, l'homme recevrait le Saint-Esprit et accéderait à la vraie foi, c'est-à-dire qu'il deviendrait un membre du corps de Jésus-Christ et, en conséquence, un membre saint de la communauté sainte. Le nombre de chrétiens véritables serait donc identique au nombre des baptisés. Comment en irait-il autrement si l'administration du baptême possède un tel pouvoir ex opere operato ? Nous ne nous demandons pas, pour l'instant, si nous avons affaire ici à une doctrine correcte du baptême. Nous n'envisageons pas non plus l'absurde conséquence selon laquelle, par ce moyen (via le baptême des enfants !), des peuples tout entiers deviendraient et pourraient devenir encore la communauté sainte de Jésus-Christ. Ce qui milite d'une manière décisive contre la conception que nous venons de voir, et cela même si nous n'avions pas affaire à la pratique du pédobaptisme, c'est tout simplement le fait que la question du rassemblement de la communauté, qui doit être l'œuvre de son Seigneur lui-même, se trouve éludée avec une outrecuidance impie, et que le mystère réel, le mystère spirituel de la communauté sainte, est évacué et remplacé par un mystère sacramentel inventé pour les besoins de la cause. Quelle représentation du Saint-Esprit, de sa présence et de son action, de l'éveil de la foi, de l'appartenance au corps du Christ, et par conséquent, de la sainteté des membres de la communauté, que celle suivant laquelle tout cela serait purement et simplement communiqué à l'homme par le moyen de l'accomplissement correct d'une action opérée par des hommes ! Et quelle conception faut-il avoir de la communauté pour lui attribuer le pouvoir de se constituer et de se développer en communauté sainte simplement par une telle action" !*, op. cit. p. 58-59.

[201]"[...]*Par ailleurs, reconnaître l'apostolocité, c'est-à-dire la vraie Église, reviendrait à admettre et à comprendre un système dans lequel la qualité apostolique (comparable à la dignité royale dans une monarchie héréditaire ou à un bien foncier passant d'un père à son fils) serait transmise sans plus, par l'imposition des mains, d'un premier évêque à*

un troisième par l'intermédiaire d'un second ayant reçu lui-même le pouvoir d'ordonner – tout cela, bien entendu, impliquant les conséquences désirées également pour la bas-clergé et, par ce détour, pour le reste de la communauté : le laïcat ; il est évident ici encore que, pour admettre un tel système, ni le Saint-Esprit ni la foi ne seraient nécessaires : il ne faudrait qu'un peu de science juridique, dont le premier venu pourrait se convaincre ou ne pas se convaincre de la justesse, sans avoir le moins du monde besoin de confesser le credo ecclesiam, sans être obligé non plus de le contredire ; il s'agirait simplement de constater et d'enregistrer le fait que – jusqu'à plus ample informé – on est ici en présence d'un droit et d'un pratique ecclésiastiques". , op. cit. p. 80-81. ; nous ajoutons comme notes complémentaires : *"Il serait manifestement très curieux que la communauté prétende suivre de son côté les apôtres, en s'attribuant une autorité, une puissance et une mission qui seraient autres que celles de leur service : qu'elle veuille tout d'un coup posséder elle-même, en vertu d'une prérogative institutionnelle, le Saint-Esprit dans tout son mystère, pour disposer à sa guise de son œuvre et de ses dons – comme on dispose, par exemple, de son argent ou de ses biens, et comme s'il s'agissait, finalement, de régler au mieux n'importe quelles affaires où des intérêts humains sont en jeu. Combien, en prenant cette attitude dégagée de possédante, combien, en devenant cette sorte d'agence de distribution toute-puissante, elle s'opposerait étrangement non seulement aux apôtres, mais encore au serviteur de Dieu, qui est le Seigneur des apôtres et son propre Seigneur ! Quelle ne serait pas son aliénation si elle s'arrogeait le droit de régner au nom du Seigneur et de ses apôtres – ce qui signifierait : vouloir régner sur lui et sur eux pour se magnifier elle-même ! Objectivement, il n'existe ici qu'une seule succession, et c'est encore une fois, mais cette fois nous parlons de l'Église, celle du service ; de même, si la communauté entend être et agir vraiment dans la ligne de Jésus-Christ et de ses apôtres, il n'y a qu'une seule attitude possible : celle de la subordination et de l'obéissance".*, op. cit. p. 85. ; ou encore, en conclusion : *"On le voit : en tout cela, il est question d'une histoire qui – commençant en Jésus-Christ – a déjà eu lieu et doit sans cesse se reproduire. A quoi serviraient donc toutes les institutions du monde, si cette histoire ne se produisait pas ? Mais elle se produit. Jésus-Christ vit, en effet, comme la tête de son corps et, par conséquent, conformément à cette forme historique et terrestre de son existence, il vit dans le témoignage des apôtres. L'Église est à l'école des apôtres et, parce que Jésus-Christ lui parle au moyen de ses apôtres et qu'elle entend lui parler à travers eux, elle devient et elle est l'ecclesia apostolica. Demande-t-on où la vraie Église, une, sainte, catholique et, comment on peut le distinguer de l'Église fausse ou douteuse ? Que l'on cherche donc où elle existe comme communauté apostolique au sens que nous venons de dire ! Dans la mesure où l'on rencontre une telle communauté, on reconnaîtra avec certitude qu'elle est la vraie Église. Sauf que pour être compétent dans l'affaire – des aveugles ne peuvent pas apprécier les couleurs, ni des sourds la musique – il faut participer soi-même à l'histoire dont nous parlons, être membre vivant de la communauté et se mettre comme tel à l'école des apôtres. L'événement grâce auquel l'Église devient et est apostolique, c'est-à-dire et devient une vraie Église, est un événement spirituel, si bien que sa connaissance ne peut être elle-même que spirituelle".*, op. cit. p. 86. ; autre complément, voir la note p. 90-91.

[202] *"Et n'oublions pas ce qu'il en est d'elle, à chaque instant, dans n'importe quelle situation, au milieu de sa course, entre son origine et son but, entre la résurrection et le retour de Jésus-Christ. Nous laissons de côté ici toutes les plaintes et toutes les accusation motivées, par le fait que l'histoire de l'Église est, sans contredit, caractérisée d'un bout à l'autre par des échecs, des manquements, des erreurs et des apostasies répétées ; que la prétendue chrétienté est une société on ne peut plus douteuse ; que les gens dits chrétiens représentent un type humain que, pour beaucoup de raisons et même de très nombreuses raisons, on ne s'est pas fait faute de critiquer à toutes les époques. Ce dont il s'agit, finalement, est encore tout autre chose : il s'agit de ce qu'il faut certainement appeler la faiblesse ontologique de la communauté chrétienne comme telle, faiblesse dont elle est affligée même dans les meilleures époques, dans ses formes les plus excellentes et ses réalisations les plus parfaites, tout simplement parce que le temps qui est le sien est ce que nous savons : un*

temps intermédiaire"., op. cit. p. 99.

[203] op. cit. p. 97. ; Barth précise : " *"Le moment est venu de le préciser : le temps qui, déterminé par son origine et par sa fin, explique la force et la faiblesse de la communauté chrétienne, est un temps éminemment qualifié. Il est le temps de la communauté chrétienne précisément, le temps qui lui a été imparti, qui a été mis à part pour lui permettre de se rassembler, d'exister et de remplir sa mission – le temps qui lui est donné, dont elle doit reconnaître le sens et qu'il lui faut "racheter" (Co 4, 5 ; Eph 5, 16), c'est-à-dire exploiter, rendre fécond. La communauté est la réponse – et elle doit donner la réponse à la question suivante : quelle a été l'intention bonne et miséricordieuse de Dieu lorsqu'il a établi cet intervalle énigmatique entre la première et seconde parousie de Jésus-Christ ? Que signifie, en d'autres termes, le temps intermédiaire dans lequel l'Église se trouve en quelque sorte suspendue, comme le monde lui-même, entre la révélation provisoire, passagère et particulière de la réconciliation avec Dieu en Jésus-Christ, et la révélation parfaite, définitive et universelle de cette même réconciliation, qui se produira lorsque Jésus-Christ reviendra, à la fin des temps ? La communauté indique, par sa vie, ce qu'il en est de ce temps intermédiaire, c'est elle qui le remplit, et par conséquence il s'agit de son propre temps à elle"*., op. cit. p. 101. ; voir aussi le dernier paragraphe des pages 106 et 107.

[204] op. cit. p. 109.

[205] *"Mauvaise théologie que celle qui rechercherait une identification prétentieuse avec Jésus-Christ, une certitude fausse parce qu'arbitraire en ce sens qu'elle entraînerait un homme à vouloir le salut et à croire qu'il le possède comme un bien qui lui serait propre" !*, op. cit. p. 144.

[206] Nous nous référons essentiellement au Premier chapitre du Premier Livre de l'*Institution de la religion chrestienne* de Jean CALVIN, intitulé : "Comment la cognoissance de Dieu et de nous sont choses conioinctes et du moyen et liaison"

[207] *"Mais ce que je connais comme s'étant produit et révélé pour moi en Jésus-Christ, c'est, en second lieu, le rétablissement du droit et de la vie de l'homme ; ce qui, ici encore, veut dire : le rétablissement de mon droit et de ma vie. Il s'agit de l'élément positif de ma connaissance, que je ne peux pas plus créer moi-même que l'autre, l'élément négatif. Mon droit que j'ai renié et galvaudé, ma vie que j'ai jouée et perdue, ont été restaurés, recréés dans l'acte d'obéissance de Jésus-Christ qui s'est sacrifié pour moi et révélé, mis en pleine lumière, dans sa résurrection. Jésus-Christ occupe ma place comme ma justice et ma vie. Si je le connais et me connais en lui – et c'est cela qui est la connaissance de la foi – cela signifie que je suis celui à qui la justice et la vie ont été données, celui à qui le Christ s'est donné lui-même comme juste et vivant pour moi. Mais, une seconde fois et sous ce nouvel angle, la même question se pose : qu'en résulte-t-il donc" ?*, op. cit. p. 143.

[208] CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, Livre troisième, Paris, Vrin, 1960„ livre III, chapitre II, p. 16.

[209] Nous poursuivons cette citation : *"Et, en admettant qu'il n'en est pas seulement ainsi, mais que l'Église réelle existe en fait aussi en tout cela, il ne sera jamais évident, cependant, qu'elle y soit de surcroît visible en tant que telle, bref, que sa réalité devienne également une vérité parlante. Pas plus que sa réalité, elle ne saurait créer et garantir elle-même sa visibilité. L'une et l'autre ne peuvent que lui être données. Chaque fois que l'Église réelle devient aussi visible comme telle, cela signifie : la victoire de l'œuvre divine, c'est-à-dire l'action souveraine du Saint-Esprit, continue de se produire sur et malgré le péché inhérent à toute œuvre humaine ; autrement dit, cette victoire fait sortir l'Église réelle cachée par le péché dont est entachée toute volonté humaine (y compris la volonté des gens d'église !) et sous lequel elle serait condamnée à rester cachée sans l'action du Saint-Esprit. C'est toujours en vertu d'une révélation de Dieu que l'Église réelle devient visible. Et ce sera toujours dans la foi suscitée par cette révélation que les hommes pourront la voir effectivement : là même où, sans la révélation et sans la foi, on ne verrait rien d'autre qu'une diversité de phénomènes ecclésiastiques ambigus (qui ne feraient peut-être que jeter de la poudre aux yeux et induire en erreur" !* in BARTH, Karl, *Dogmatique, La*

doctrine de la réconciliation, Quatrième volume, Tome deuxième (***)(22), Genève, Labor et Fides, 1955/1971, p. 7 ; soulignons également la note (p. 6) sur une notion extraite de la Confession d'Augsbourg, soit le *pure docere/recte administrare.*

[210] *"Il est certain que l'édification de la communauté implique toujours une assemblage et une coordination d'éléments très divers, mais qui, par rapport à d'autres, sont spécialement destinés à l'assurer. Nous devons parler ici d'"éléments" ou d'une notion semblable ; il est exclu d'employer le terme "matériaux", qui relève du vocabulaire utilisé dans la domaine de la "construction" courante. Car nous avons affaire, dans l'édification de la communauté, à des hommes vivant ensemble, possédant chacun son originalité et sa spontanéité ; aucun d'eux ne ressemble aux autres et ne leur est associé sans plus ; à leur manière et à la place qu'ils occupent, ils sont irremplaçables et ininterchangeables. En d'autre termes, ils sont tous libres, et c'est dans la liberté qu'ils pensent et parlent, ayant tous des comportements différents, agissant tous à leur façon : en sorte que, sur la voie et dans l'œuvre qui sont les leurs, ils sont chacun directement et inconditionnellement responsables. Ce sont eux et leurs œuvres qui constituent les éléments de l'édification de la communauté".*, op. cit. p. 19-20.

[211] Ce dernier mot souvent connoté négativement dans certaines Églises de la Réforme comme une imitation servile du Droit Canon romain, prend sous la plume de Barth, un sens qui affirme le principe *semper reformanda* appliqué à l'évidente imperfection des lois humaines qui participe au développement du droit ecclésiastique. En voici les principes fondamentaux qui orienteront à la fois le droit, mais aussi tous les aspects du culte comme la *mutua consolatio fratum* (la prédication, la confession de foi, le baptême, la Cène) et aussi la prière commune : *"Il ne serait pas indiqué de vouloir entreprendre de fonder le droit ecclésiastique sur une notion de la communauté qui serait différente de la notion christologico-ecclésiologique. La communauté existe parce que Jésus-Christ, en tant que sa forme d'existence terrestre et historique – ou inversement : elle est la communion humaine des saints qui, en tant que corps de Jésus-Christ, en tant que sa forme d'existence terrestre et historique, est l'assemblée dont il est la tête et le Seigneur. Deux sortes de considérations seulement doivent en fait être remplies, à partir de cette conception de la communauté, pour fonder le droit ecclésiastique : (1) ce n'est qu'à partir de là qu'il peut être montré qu'il faut et pourquoi il faut s'interroger sur l'ordre et donc sur une forme déterminée, sur l'existence d'une loi et d'un droit au sein de la communauté chrétienne, et comment des communautés ordonnées et désordonnées (nous pourrions aussi dire, en pensant à tout notre contexte : sanctifiées et non sanctifiées) se distinguent nécessairement ; (2) ce n'est qu'à partir de là qu'il peut être montré de quel ordre particulier et de quelle forme spécifique, de quelle loi et de quel droit propres, il faut se mettre en quête quand il s'agit de le faire au sujet de la communauté chrétienne, qui n'est à confondre avec aucune autre société humaine".*, op. cit. p. 75.

[212] *"Par ailleurs, il est certain que, dans l'œuvre de ceux qui participent à cette édification, sous la direction du seul Seigneur, règne un ordre : ils se soumettent les uns aux autres et sont actifs, pour prendre leurs responsabilités différenciées – nous voulons dire : dans le cadre de la sur- et subordination. Sauf que, contrairement à ce qui existe dans le domaine ordinaire de la construction, il n'y a pas ici de fonctions et de collaborations plus ou moins honorables et plus ou moins insignifiantes ; autrement dit, si "hiérarchie" il y a chez les intéressés, elle ne peut pas être immobile, inamovible, mais seulement tout à fait souple et mouvante : conformément au pouvoir direct de commandement que le Seigneur déteint sur chacun d'eux. Sauf, par conséquent, qu'il peut y avoir en tout temps des modifications telles que (sans qu'elles signifient une dégradation pour les uns et une glorification pour les autres) les premiers deviennent les derniers, et inversement. En d'autres termes, l'ordre de la communauté signifie qu'un "contremaître" ou même un responsable important jusqu'alors doit rentrer dans le rang pour apporter désormais sa contribution à l'œuvre commune comme simple ouvrier – tandis que le simple ouvrier ou apprenti peut être appelé (sans avoir une grande formation et sans passer par un examen !) à œuvrer dans la communauté en y occupant une place importante et même éminente".*, op. cit. p.

20-21.

[213] *"Nous terminerons par une constatation qui est indispensable, parce qu'elle permet de concrétiser tout ce qui vient d'être dit. L'événement de l'édification qui fait de la communauté l'Église réelle possède un centre où il devient toujours à nouveau directement saisissable et expressif. Il s'agit de l'événement du culte rendu en commun à Dieu. En effet, c'est dans le culte ainsi conçu que, se conformant littéralement au nom qu'elle porte : ἐκκλησία, la communauté devient l'"assemblée" convoquée par son Seigneur, pour être à l'œuvre comme telle, pour confesser et faire connaître ce qu'elle est devant Dieu et ses anges, comme aussi devant le monde et – ne l'oublions pas ! – devant elle-même et chacun de ses membres"*., op. cit. p. 29. Après un court commentaire sur Rm 13, 6, Barth ajoute ceci sur la Cène ou l'eucharistie ; d'ailleurs, analyse à lire et à relire contre les postures politico-ecclésiastiques au moment des "dialogues œcuméniques" entre l'Église romaine et les Églises de la Réforme, sur la question épineuse et très mal engagée de l'hospitalité eucharistique : *"Mais ce qui se passe au centre, à savoir dans le culte, ne signifie pas, comme on l'a compris dès le IIe siècle en se méprenant complètement sur le sens de l'eucharistie, qu'il existe un nouveau culte du sacrifice : pas plus que la communauté primitive, Paul n'a pu envisager et affirmer une telle chose, étant donné qu'il savait encore clairement, comme elle, que le sacrifice de Jésus-Christ avait été accompli une fois pour toutes et qu'il était impossible de le répéter. En fait, toute la terminologie cultuelle utilisée ici sert simplement à soutenir l'affirmation que le faire qui, pour les juifs et les païens, était lié à l'idée du sacrifice – l'acte qu'est la constitution du rassemblement concret du peuple de Dieu – doit indiquer l'accomplissement qui a eu lieu en Jésus-Christ et a mis fin à tous les sacrifices d'ordre humain : tel est le sens concret du συναρμολογεὶν des chrétiens, c'est-à-dire de leur prédication et leur audition communes de la Parole de Dieu, de leur reconnaissance, de leur repentance, de leurs prières et surtout de leur louange et de leur invocation communes, comme aussi et surtout, finalement, de leur repas commun rappelant la mort du Seigneur, de la joie partagée qu'ils éprouvent à cause de sa résurrection et de l'attente de son retour. C'est à partir de là que toute leur vie doit devenir (au sens élargi et transformé de l'expression) un culte "raisonnable", "logique", pour servir ainsi précisément à leur édification mutuelle et à celle de la communauté"*., op. cit. p. 31.

[214] op. cit. p. 61.

[215] op. cit. p. 64.

[216] *"La sacralisation est la transformation de la seigneurie de Jésus-Christ en une chrétienté vouée à la vanité, qui s'enfle en son nom a lui, mais en fait en son nom à elle, s'amourachant de ses propres traditions, confessions et institutions. Elle est l'écrasement de l'Évangile sous une loi humaine pseudo-sainte, imposée et proclamée au nom même de l'Évangile. Elle est encore une consécration d'une idole qui, comme toutes les images de Dieu érigées par la main des hommes, est morte, ne peut ni entendre, ni parler, ni illuminer, ni secourir, ni sauver, en sorte que l'homme qui l'a fabriquée ne peut que se glorifier et s'adorer lui-même en elle"*., op. cit. p. 65.

[217] *"Et pourquoi toutes les puissances de l'enfer et du monde ne l'engloutiront-elles pas, alors que tout semble montrer qu'elles le pourraient et qu'elles devraient même l'avoir fait depuis longtemps ? Les chrétiens individuels, grands et petits, bon ou mauvais, chez lesquels la communauté a existé et qui ont vécu en elle, à toutes les époques et dans ces derniers temps, donnent l'impression de n'avoir pas été exempts de leur pression, quand ils ont paru, comme toute chair, et quand ils ont disparu après avoir participé à la foi, mais aussi à l'hérésie, à la superstition et à l'incrédulité de l'Église, à ses activités et à ses souffrances, chacun à sa manière. Il en va de même de chaque dénomination ecclésiastique, de ses dogmes, de ses cultes, de ses traditions et institutions ; il faut parler prudemment de leur intégrité par rapport à ces puissances : on sait combien le conservatisme artificiel, ainsi que les interprétations et constructions faites après coup, parviennent à cacher le fait patent que les formes, même les plus solides en apparence, dans lesquelles la communauté a vécu et vit encore, au sein du temps, sont périmées, à l'instar de toutes les autres formes historiques de la vie humaine ! Sa continuité, qu'elle remonte à quatre, à dix ou à quinze*

siècles, ne saurait être le fondement solide sur lesquels nous pourrions nous appuyer pour confesser la vérité de la promesse sur Mt 16, 18 et à partir duquel nous oserions affirmer, contre toute évidence, qu'elle n'a jamais dévié. Cette continuité peut, dans le meilleur des cas, être un signe de la vérité de la promesse que la communauté sera sauvegardée. Mais, dans le pire des cas, elle peut être uniquement le produit de l'anxiété, de l'obstination, de la mauvaise foi humaines, c'est-à-dire un signe trompeur de cette vérité. La continuité, par plus que l'existence de chaque chrétien comme tel, n'est le facteur dont le propre poids explique la subsistance de la communion des saints"., op. cit. p. 68-69.

[218] op. cit. p. 69-70.

[219]Dans une note toujours documentée, Barth détaille ce qui précède en l'introduisant de la manière suivante : *"Le fondement biblique (comme le fondement objectif) de la différence et de l'opposition existant entre l'un et l'autre amour ne pourra apparaître que dans les autres parties du présent paragraphe. Nous avons simplement à montrer ici qu'il s'agira toujours et aussi d'un différence et d'un opposition".*, op. cit. p. 138-142.

[220] op. cit. p. 135.

[221]Voir, parmi les nombreux ouvrages sur cette question : BROWN, Peter, *Le renoncement à la chair/Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1988/1995.

[222]Le théologien Jean Ansaldi expose la question de l'usage de la norme lorsqu'il s'agit de la Loi et de ses liens avec la sanctification, de l'éthique et de l'ἀγάπη : *"L'usage normatif de la loi nous apparaît être également un fruit de cette peur occidentale de la liberté créatrice de l'Esprit. Certes, là encore, quelques risques furent évités ; mais au prix d'une rigidité du fondamentalisme éthique, aussi nuisible au témoignage que le fondamentalisme scripturaire. Or l'agir chrétien, tendu entre la seigneurie que donne la liberté et le service que donne l'agapè, ne peut être enfermé ni dans la lettre de la loi ni même dans les principes généraux qu'on aurait extraits d'elle. Toute situation concrète appelle l'inspiration de l'Esprit et non la médiation de la loi, sauf à manquer la singularité et la spatio-temporalité (L'éthique de l'Imitation Christi nous paraît proche du légalisme dans la mesure où elle canonise les comportements concrets de Jésus comme s'ils étaient répétables dans un autre environnement.) Certes, il faut éprouver les esprits ; par ailleurs, il faut refuser l'atomisation des comportements que postule une stricte éthique de situation. Il est vrai que si l'Esprit innove, il ne se contredit pas. L'Écriture demeure le lieu central où la sanctification se vérifie, dans la mesure même où elle fournit des paradigmes de réponses fidèles dans des circonstances concrètes ; l'histoire de la théologie aussi qui atteste la continuité de l'Esprit dans l'Église ; le débat communautaire également puisqu'aucune situation n'est assez singulière pour échapper à l'environnement commun à beaucoup. Liberté chrétienne et agapè vivent de ce débat fraternel, de cette interpellation mutuelle, de ce jeu de miroirs qu'offrent l'Écriture, l'histoire et la communauté au présent. L'agir chrétien ne s'enferme ni dans la répétition ni dans la mode socio-culturelle : entre le "devenir contemporain d'Abraham" de Barth et les constantes fuites en avant de l'intelligentsia ecclésiale, il y a place pour une écoute de l'Esprit débouchant sur des choix originaux, libres, mais volontairement placés sous la critique fraternelle. Une réelle disponibilité de l'Esprit ne nous paraît pas plus risquée que le légalisme éthique dont le contre-témoignage ne fut que trop évident".* in ANSALDI, Jean, *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 123-124. ; voir également dans CUVILLIER, Elian (Dir.)*Sola Fide/Mélanges offerts à Jean Ansaldi*, Genève, Labor et Fides, 2004, les articles de Elian Cuvillier, "*Ponhros* dans le Premier Évangile, Matthieu et la question du mal" ; Eric Fuchs, "La Loi, une approche anthropologique" et Henri Rey-Flaud, "Contribution à une clinique de la conversion".

[223] op. cit. p. 150. ; Barth définit, de façon plus complète, l'amour-agapé de la manière suivante, n'ajoutant rien d'autre qui ne relève que de la tradition ascétique chrétienne : *"Dans l'amour-agapé, l'homme se donne à son semblable gratuitement, sans rien désirer en retour ; il accomplit un acte d'audace pure, sans craindre de courir le risque de se heurter à l'ingratitude qui consisterait, pour celui qu'il aime, à renier sa propre humanité. Il aime l'autre parce que cet autre est son frère. Mais en voyant le frère dans son semblable, et*

en le traitant comme frère, celui qui aime selon l'agapé l'honore aussi en tant qu'homme. Il est simplement humain, il est l'homme réel qui manifeste et met en œuvre la nature humaine, précisément parce que l'amour-agapé dépasse l'humanité. C'est ce qu'on ne saurait dire de l'amour-éros. Certes, il consiste aussi, dans la plupart des cas, à se consacrer de multiples manières au prochain, et peut-être avec une chaleur et une intensité des plus grandes. Mais l'homme qui aime au sens de l'éros pense à lui-même, et non au prochain, exactement comme il le fait dans sa relation avec Dieu : pour lui, le prochain est un être à conquérir, une pâture, une proie dont il a besoin pour tel ou tel but qu'il se propose. Dès lors, comment l'homme qui aime au sens de l'éros serait-il un camarade ou un compagnon ? Comment verrait-il l'autre ouvertement et comment se montrerait-il à lui sans fard ? Comment parviendrait-il à s'entretenir loyalement avec lui ? Comment l'assisterait-il et recevrait-il son aide ? Il n'aime l'autre qu'en apparence, mais en réalité il ne l'aime pas du tout. Au moment où il s'intéresse à lui, il l'a déjà secrètement laissé tomber, il s'en est écarté. Et il est fatal que, tôt ou tard, cela apparaisse au grand jour. Dans la communion cherchée et apparemment trouvée au niveau érotique, se cache et guette la solitude qui n'a jamais quitté celui qui aime et qui finalement reprendra sa place. L'amour érotique est la négation de l'humanité. Certes, l'amour, même l'amour humain, est aussi une action en rapport – mais seulement en rapport – avec l'humanité. Et chez lui également l'humanité et par conséquent l'agapé ne seront pas simplement impossibles à discerner – en négatif ! Sous cette forme altérée, pervertie, l'homme devra quand même les reconnaître et s'y rallier – exactement comme, de l'autre côté, l'amour-agapé, en tant qu'action de l'homme et de sa nature, ne sera jamais si pur qu'il ne trahisse pas de quelque manière la proximité de l'amour-éros, son adversaire. Mais l'éros et l'agapé seront et resteront différents – fondamentalement différents précisément dans leur relation avec l'humanité. Et parce qu'ils possèdent tous les deux leur point de départ dans l'humanité, parce qu'ils en proviennent, une chose est et demeure claire : c'est que l'homme ne peut que se décider entre l'un et l'autre"., op. cit. p. 148-149.

[224] *"Le Saint-Esprit est la puissance vivifiante qui fonde, rend possibles et réelles toutes les actions de l'individu au sein de la communauté chrétienne, leur donnant chaque fois un caractère déterminé, une portée et une direction précises. Il réveille l'homme, chaque homme, pour lui attribuer le comportement et la tâche qu'il lui destine. Il lui accorde les facultés, libertés et forces nouvelles qui lui sont nécessaires. Par les dons que reçoit de lui le chrétien, c'est toute la communauté chrétienne qui se trouve comblée. Par eux, le Saint-Esprit approfondit et enrichit sa vie. Il renforce son autorité pour qu'elle puisse remplir sa mission dans le monde. Mais ce sont des hommes, et des hommes pécheurs, chez qui le Saint-Esprit agit de cette manière : c'est leur faire humain qu'il légitime et revendique pour s'en servir. Cela signifie : ses dons, qui sont aussi ceux qu'il accorde à la communauté, se trouvent menacés dans la personne même de chaque individu chrétien. Si le Saint-Esprit "rend témoignage à notre esprit" (Rm 8, 16), il faut bien constater qu'un désastre risque très facilement d'arriver : en ce sens que les richesses spirituelles accordées et confiées aux chrétiens se transforment, dans leurs cœurs et leurs cerveaux, en richesses purement humaines, intellectuelles, morales, religieuses, et que chacun commence à les traiter comme s'il les avaient produites, comme si elles étaient à sa disposition, comme s'il en était le maître et pouvait s'en glorifier. Par là, l'individu est aussitôt tenté de les faire valoir contre les autres et contre les dons qu'ils semblent posséder eux-mêmes : sans voir que ce qui lui est donné, il l'a reçu, non pour lui-même, mais pour remplir son service dans la communauté, et sans prendre en considération l'importance, qui n'est jamais que relativement plus grande ou plus petite, de ce qui lui a été confié. Pour employer une image, nous dirons : il ne s'en faudra jamais que d'un cheveu pour que ce désastre ne se produise pas ou pour que, suivant au contraire la pente naturelle de la perversion humaine, il ne prenne des proportions plus ou moins alarmantes – ce qui entraînerait, non pas immédiatement la décomposition extérieure de la communauté, mais assurément sa décomposition intérieure, c'est-à-dire la transformation plus ou moins radicale de sa vie propre en celle d'une société religieuse profane et, ce qui n'est pas la moindre chose : la*

disqualification personnelle des chrétiens qui ont succombé à une pareille tentation. Plus l'action du Saint-Esprit est intense, plus ses dons sont abondants et puissants, et plus aussi grandit la tentation, le danger de les transformer comme nous venons de le dire, avec toutes les conséquences qui en résultent. Et c'est alors qu'il deviendra plus nécessaire que jamais de se poser la question critique, que personne ne saurait vouloir écarter en faisant état de quelque dynamisme ou plénitude de la vie chrétienne individuelle et communautaire : quel est le caractère spécifiquement chrétien qui distingue les diverses formes de l'action suscitée par le Saint-Esprit, en tant qu'il s'agit, bien entendu, d'une action humaine ? Oui, il faudra revenir au fait, se rappeler de toute urgence le caractère spécifique de la vie et de l'action chrétiennes. L'amour est précisément ce caractère"., op. cit. p. 234-235.

[225]BARTH, Karl, *Dogmatique*, La doctrine de la réconciliation, Quatrième volume, Tome troisième (***)(25), Genève, Labor et Fides, 1959/1974, p. 111.

[226] *"Le monde lui doit aussi son existence et sa manière d'être. Lui non plus ne serait pas ce qu'il est et comme il est sans Dieu, et même il n'existerait pas du tout. Dieu l'a aussi créé. C'est entièrement de lui, par lui et pour lui, que le monde existe lui aussi (Rm 11, 36). Cela signifie en outre : même ce qui se passe au dehors, dans le cosmos, et qui est très différent de ce qui se passe dans la communauté de Jésus-Christ, n'est pas une histoire étrangère à ce Dieu unique, une histoire qui échapperait à la volonté de son amour, à la toute-puissance de la miséricorde et de sa patience, à sa dispensation gracieuse – bref, une histoire qui, finalement et à proprement parler, serait dirigée par l'homme, ou par elle-même, ou par quelque autre seigneur".*, op. cit. p. 7.

[227] op. cit. p. 8.

[228] *"La communauté ferait preuve de manque de foi et de réflexion, si elle considérait et comprenait sérieusement l'histoire universelle comme une "histoire profane". Elle concéderait par là que cette histoire pourrait se concevoir et se développer comme telle, c'est-à-dire comme une histoire autonome, et donc toute différente par rapport à l'histoire du salut et à celle de l'Église. Or, il est impossible qu'elle lui concède une telle autonomie, si elle ne veut pas se rendre coupable avec elle de sa propre ruine. Bien au contraire, la pensée que Dieu exerce sa souveraineté royale et sa providence paternelle également sur l'histoire universelle devra être le premier pas, le pas décisif, de toute réflexion ici : le signe positif placé devant la parenthèse de tout ce qui peut être sujet à caution dans le monde. Telle est la réalité à laquelle la communauté de Jésus-Christ a tout lieu de revenir et de regarder toujours à nouveau. Dès le premier pas, elle serait infidèle à elle-même, c'est-à-dire à sa vocation et au Seigneur qui l'appelle, si elle voulait avoir une autre attitude".*, op. cit. p. 8-9.

[229] op. cit. p. 14.

[230] *"Il y a d'emblée déjà un fait qu'on ne saurait négliger ou méconnaître : c'est que, dans son histoire, l'humanité se présente comme une masse notoirement perdue. La communauté ne peut s'y tromper : "Le monde entier est sous la puissance du mal". (1 Jn 5, 19). Pour elle, il est indéniable qu'à la lumière du témoignage prophétique qui lui a été confié, l'histoire du monde s'est présentée et se présentera toujours ainsi – précisément dans la continuité des situations et des destins, des méandres et des erreurs qui la caractérisent, précisément dans les répétitions et les mouvements cycliques qui, pour la grande ligne de ses divers aspects et développement, sont tellement plus significatifs que les progrès perceptibles çà et là. Que s'est-il passé et que se passe-t-il, au fond, dans ce qu'on appelle l'histoire universelle" ?*, op. cit. p. 15. Cela dit, le théologien met en relief quelques points supplémentaires : *"Or, voici les deux éléments – eux seuls ont une valeur théologique – de l'histoire universelle constamment embrouillée par les hommes : il y a d'une part la bonne création de Dieu, qui n'a pas été privée de son excellence et qui ne l'a pas perdue, qui n'est nullement "mise en pièce", mais qui existe dans toute sa gloire comme au premier jour – l'homme qui, en ce qui concerne ce qui fait de lui une créature et le distingue comme telle, est – peu importe ce qu'il fait – non pas mauvais, mais bon, ce qu'il faut dire également du cosmos qui l'entoure, créé pour être le "theatrum gloriae Dei", dans toutes ses dimensions explorées ou encore inexplorées, avec toutes ses possibilités et énergies connues ou qui sont*

inconnues et qu'on peut seulement pressentir – le cosmos dont la nature, qu'il a reçue de Dieu comme l'homme, n'a fait place à aucune autre nature et n'a pas été transformée. La création tout entière ne cesse pas de louer son Créateur, et la célébrer de notre côté à cause de son Créateur a certainement plus de sens que de vouloir la critiquer à cause de ses énigmes et ses duretés. "Tout ce que Dieu a créé est bon, et rien ne doit être rejeté, pourvu qu'on le prenne avec action de grâces" (I Tm 4, 4). Sous aucun de ses aspects et dans aucun de ses développements, l'histoire universelle, n'a encore cessé de participer à ce que Dieu a créé de bon, et de très bon, et qu'il a maintenu tel quel. D'autre part – et c'est le second élément dont il fait tenir compte (on pourrait ici sérieusement penser au diable) – il y a la réalité et l'activité de l'absurde, du néant, qui ne reposent nullement sur une possibilité donnée par Dieu qui n'ont pas été choisies et voulues par lui, le Créateur, mais qui n'existe que "per nefas". Qu'est-ce que cela ? Rien d'autre que la négation de la bonne création de Dieu, négation qui ne peut être elle-même que niée, exclue, rejetée par lui, et qui, par conséquent, pourrait et devrait aussi être niée, exclue, rejetée par la créature, par l'homme qui occupe le centre, la position-clé du monde créé, s'il vivait en paix avec Dieu, avec son frère et avec soi-même ! Et voici que, sous toutes ses formes et dans ses développements, l'histoire universelle, de même qu'elle participe à la bonne création de Dieu, participe également très profondément à sa négation infiniment nocive. Comment est-ce possible ? Réponse : "hominum confusione", c'est-à-dire parce que l'action des hommes ne consiste pas nettement et carrément dans la négation de la bonne création de Dieu, ni non plus nettement et carrément dans la négation du néant – et inversement : parce qu'elle ne s'accomplit pas dans une appropriation sans équivoque et résolue du néant, ni non plus dans son rejet sans équivoque et résolu, mais qu'elle consiste à confondre, à mélanger, à embrouiller pêle-mêle ces deux éléments qui, par nature, ne peuvent que s'opposer et rester inconciliables. Qu'on le remarque : les hommes ne parviennent pas à faire plus que vivre dans une telle ambiguïté et une telle irrésolution, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas faire davantage que semer la confusion. Sous le gouvernement de la providence du Créateur, qui les limite dans tous les cas, c'est la seule chose qu'ils soient capables de faire. Mais, comme pécheurs, ils en sont en fait capables, tant vis-à-vis de Dieu que de leurs prochains et d'eux-mêmes"., op. cit. p. 17-18.

[231] *"Mais c'est précisément dans la faiblesse de ce qu'elle fait et accomplit, que se cache et agit sa force : son pouvoir supérieur à tous les autres. Le peuple de Dieu n'a pas besoin d'avoir honte de sa faiblesse, il lui suffit simplement de renoncer à toutes les tentatives de vouloir se donner l'apparence de la force – de compter pour un honneur de participer à la faiblesse de Jésus-Christ, de pouvoir être sans apparence et sans succès avec lui – et il prendra aussitôt conscience de sa force cachée mais des plus réelles, pour s'en réjouir avec une sérénité dont ne se font aucune idée d'autres peuples au milieu de leur déploiement de puissance".*, op. cit. p. 76.

[232] *"Non, aussi certainement que Jésus-Christ, son Seigneur, a été élu de toute éternité, non pas comme un λόγος ἄσαρκος mais comme le "Verbum incarnandum", comme Jésus de Nazareth dans son humanité et dans sa visibilité concrète ; aussi vrai (I Jn 4, 2) qu'il est "venu dans la chair", qu'il a vécu, souffert et qu'il est mort ; aussi certainement qu'il n'est pas dépouillé de sa nature humaine, mais qu'en elle il est ressuscité des morts, est monté au ciel et que, revêtu d'elle, il siège à la droite de Dieu ; aussi certainement que l'abaissement de Dieu dans la chair, dans la condition même de l'humanité adamique, n'est pas un amoindrissement regrettable, mais qu'étant l'œuvre de sa grâce, il marque le triomphe et l'achèvement parfait de son honneur et de sa gloire éternels, pré-, supra- et post-temporels – ainsi, dans et par le même Jésus-Christ, Dieu a aussi élu sa communauté dans son caractère extérieur, visible et profane, dans son identité avec tous les autre peuples, et loin d'être débarrassée ensuite de ce caractère, elle le conservera, c'est-à-dire qu'elle apparaîtra sous son aspect visible et profane également lors de la consommation de toutes choses, lors de la révélation finale et du retour du Seigneur – sans plus être exposée, certes, à aucune méprise, mais parce qu'elle participera à la vie éternelle dans la communion avec Dieu, elle se présentera alors telle qu'elle est en toute clarté".*, op. cit. p. 48-49.

[233][...] *"Ou, positivement parlant : il sait que, derrière et dans tout ce qui se présente à lui, la nouvelle figure du monde, qui seule, en premier comme en dernier ressort, mérite d'être prise au sérieux, se trouve cachée et cherche à percer. C'est pourquoi il ne saurait partager l'enthousiasme de ceux qui pensent que la vieille figure de ce monde peut vraiment être améliorée, ni le scepticisme de ceux qui, parce qu'ils tiennent la chose pour impossible, croient devoir désespérer. Il n'a besoin de juger nul homme avec optimisme ou pessimisme, parce qu'il sait une seule chose de chaque homme, quels que soient ses exploits et ses vertus, ou ses fautes, ses vices et ses crimes : c'est que Jésus-Christ a vécu, est mort et est ressuscité pour lui aussi. Devant le désordre qui trouble les choses et les rapports humains dans l'histoire, il ne peut pas se "crisper", que ce soit dans une attitude réactionnaire ou révolutionnaire, parce que, en regardant à la réalité déjà présente, en Jésus-Christ, de l'histoire, il est conscient du caractère impropre et passager de tout ce que l'homme construit et démolit – ou, positivement, parce qu'il est conscient du caractère propre et définitif de la destruction et de la reconstruction qui ont déjà eu lieu en Jésus-Christ, et parce qu'il attend simplement leur manifestation visible dans le monde, pour lequel elles ont été accomplies. Telle est l'assurance avec laquelle la communauté fait face à toute l'histoire et affronte l'humanité qui ne connaît pas encore une telle assurance. Elle ne saurait avoir peur : ni de l'histoire au milieu de laquelle elle existe, ni pour elle – et, par conséquent, ni de l'humanité, ni pour elle, puisque celle-ci agit toujours comme si elle en avait encore les moyens. Et parce qu'elle ne saurait avoir peur, elle ne saurait non plus haïr, mais, que cela lui paraisse facile ou difficile, elle ne pourra qu'aimer. En définitive et à la longue, elle sera toujours "pro", c'est-à-dire pour les hommes, parce qu'en Jésus-Christ, Dieu est pour eux et a tranché en leur faveur – et jamais "anti", c'est-à-dire contre n'importe quel individu particulier. Et comprenons-le bien : elle ne mesure ni ne pèse son assurance. Elle ne se demande pas ce qu'il en sortirait si, pour changer, elle le faisait. En tant que communauté appelée par Jésus-Christ et qui le connaît, elle n'a pas le choix. Parce qu'elle est nécessairement liée à lui et orientée sur lui, elle ne peut faire autrement que vivre dans la plus grande assurance et confiance, en plein milieu du cours que suit l'histoire"*., op. cit. p. 40-41.

[234]Il en nommera deux autres : *"La communauté réelle de Jésus-Christ est la société dans laquelle il est donné à des hommes de se reconnaître solidaires du monde et de se comporter en conséquence. Non pas de devenir semblable au monde". et "En tant que communauté réelle de Jésus-Christ, elle est la société où il est donné à des hommes d'être engagés envers le monde"*., op. cit. p. 102 et 107.

[235] op. cit. p. 98.

[236][...] *"Connaître les hommes veut dire : embrasser d'un même regard tous ces conditionnements de chaque vie humaine, sans considérer aucun d'eux si ce n'est dans ses rapports positifs et négatifs avec les deux autres – en d'autres termes ; regarder chaque homme, mais aussi chaque groupe d'hommes d'ordre naturel ou historique, en fonction du fait que la bonne création de Dieu, leur propre péché et la grâce réconciliatrice déterminent certainement leur existence et leur manière d'être, leurs faits et gestes". etc.*, op. cit. p. 99-101.

[237] *"La communauté est, au sein du monde, le lieu où l'on peut connaître l'homme en général et donc le monde tel qu'il est, avec la liberté et l'ouverture que nous avons décrites, avec cette bienveillance à la fois critique et compréhensive. Mais, en fait, est-ce vrai" ?*, op. cit. p. 101

[238] *"La raison de la bienveillance critique et compréhensive dont ils (les étrangers à la communautés) sont l'objet au sein de la chrétienté, Dieu, en tant qu'il est le mystère, l'origine et le but de la manière dont ils sont considérés par les chrétiens – tout cela peut leur être et leur rester caché ; et pourtant, si énigmatique qu'elle soit pour eux, cette bienveillante vision ne pourra pas être sans qu'ils en ressentent tout au moins les effets. On peut et doit tranquillement admettre que c'est là le critère, et même le critère essentiel, permettant de trancher la question suivante : est-ce que l'Église dont on fait partie et dont on est coresponsable est en ordre ou non – est-ce que l'on est soi-même en ordre ou*

non, comme membre responsable de cette Église ? Chaque fois que la liberté, l'ouverture, l'universalité, la bienveillance, en un mot, de la connaissance du monde tel qu'il est ne seraient pas visibles, remarquables, sensibles au dehors – chaque fois que la communauté ne donnerait pas du tout l'occasion de réfléchir aux gens de son entourage, mais que ceux-ci auraient l'impression qu'elle ne connaît rien et qu'elle prétend leur "prêcher" n'importe quoi sans rien savoir d'eux – ce serait un très mauvais signe, un signe alarmant, indiquant que quelque chose n'est pas du tout en ordre dans la relation de la communauté avec le fondement même de son existence, et une apostasie serait en train de se produire là en se camouflant sous une sainte gravité. Oui, tout pourrait manquer à la communauté qui se réclame de Jésus-Christ, et tout ce qu'on pourrait dire de plus de son existence pour le monde serait bâti sur le sable, sinon en l'air, si, sur ce point central, elle venait à faire défection vis-à-vis du monde, si, s'égarant pour sa part en se construisant une image du monde, au lieu de garder sous les yeux le monde réel, elle se mettait à s'assimiler au monde qui ne se connaît pas lui-même et à tâtonner avec lui dans les ténèbres"., op. cit. p. 102.

[239][...] *"Parce que dans sa manière d'être divine, et, en Jésus-christ, dans sa manière d'être divino-humaine, Dieu est là pour le monde, c'est aussi le cas de la communauté chrétienne dans sa manière d'être purement humaine. Toute ecclésiologie est fondée dans la christologie, limitée critiquement mais aussi déterminée positivement par elle : il en est de même de la thèse particulière qui nous intéresse maintenant, à savoir que l'Église est là pour le monde. La communauté ne peut pas croire en elle-même, elle n'en a pas le droit : pas de "credo in ecclesiam" même ici ! Mais, parce qu'elle croit et comme elle croit en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il lui est permis et commandé de croire et de reconnaître par la foi sa propre réalité : "credo ecclesiam" – et de croire aussi, non pas comme à un idéal, mais comme à une réalité, qu'elle est là pour le monde – Dans ce qui suit, nous allons essayer de développer cette connaissance du fondement de notre pré-supposition, sous les angles les plus importants qui doivent être considérés ici".*, op. cit. p. 117-118 et ce qui suit jusqu'à la page 128.

[240] op. cit. p. 131-132, et sa réflexion se prolonge jusqu'à la page 135.

[241] *"L'homme selon l'optique de l'Évangile est l'être humain dans sa singularité, dans son caractère unique, tel qu'il est lui-même : avec ce qui le détermine aussi bien intérieurement et extérieurement que naturellement et historiquement, socialement et individuellement – mais en lui-même, dans son ipséité irremplaçable. Et pourtant, comme il saute aux yeux, il s'est produit ici secrètement une confusion des plus funestes. La communauté n'a pas à communiquer à l'homme un savoir supérieur comme tel : elle doit lui attester ce qu'elle sait en fait, l'Évangile qui la domine elle-même comme il domine l'homme. Et il faut qu'elle le lui atteste, non pas du haut de quelque éminence, mais bien en se plaçant à côté de lui, solidairement. Si elle le faisait, son comportement et sa position vis-à-vis de lui, n'auraient rien à voir avec une quelconque mise sous tutelle".* op. cit. p. 137 et 166-167.

[242] *"Il n'y a plus qu'à ajouter ceci, désormais : là où ce second danger, à savoir la rupture de la constance de l'Évangile, devient aigu, le premier ne peut pas être écarté, puisque l'un et l'autre ont la même origine. Cela signifie : l'Évangile dégradé en un simple objet et, par là même, exposé à toutes les déformations possibles, l'Évangile qui, tôt ou tard, se trouve déformé, ne peut absolument pas avoir le caractère d'une parole vivante, qui vise des époques et des situations précises, et qui suscite des décisions concrètes. Il lui manque tout ce qui serait nécessaire pour cela : l'amour, la justice, la sagesse, l'autorité. D'où les tiendrait-il ? Dans la bouche de la communauté, qui fait du sujet unique, souverain, incomparable, un simple objet, pour le maîtriser forcément à partir de présuppositions qui lui sont étrangères, il n'est justement pas la Parole du Seigneur vivant, le "marteau qui brise le roc le plus dur" (Jr 23, 29). Sous une telle forme, il ne parviendra pas à opérer la percée dans le concret, qui était primitivement visée. En le soumettant au processus que l'on sait, on lui a d'avance ôté la puissance nécessaire à cela. Si, compris et traité par la communauté comme une simple objet, il a perdu sa constance, il a aussi par là même perdu sa vitalité. L'effort accompli par la communauté afin de rendre actuel son message ne peut*

aboutir qu'au fait que, plus que jamais et toujours plus profondément, son témoignage sombre dans le domaine de la communication de vérités générales, neutres et tronquées. Car, dans la bouche de la communauté, l'Évangile ne peut devenir une parole concrète, mordante, visant des époques et situations particulières, que si elle le proclame dans son unité et sa constance : comme l'Évangile éternel. La première erreur dont nous avons parlé, n'a fait qu'appeler la seconde, et la seconde ne peut que susciter la répétition de la première. Il n'en saurait aller autrement lorsque, selon le mot de Jérémie (2, 13), on commet le double péché qu'il dénonce : "Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne retiennent pas l'eau".), op. cit. p. 160.

[243] op. cit. p. 163.

[244] *"En revanche, elle peut et doit vivre – c'est sa grande permission – uniquement de la promesse, accomplie en Jésus-Christ, qui repose sur son service. C'est une promesse qui ne saurait lui faire défaut. Que signifie et que peuvent lui faire les questions et les tourments qui l'assaillent, par rapport à cette promesse ? Quelle importance ont donc ses égarements en face de positions et des prétentions du monde ? Que sont donc les limites étroites – toujours trop étroites ! – de ce qu'elle médite et accomplit, que sont les folies et les erreurs qui seront toujours les siennes, ici ? Que signifient, enfin, le passé toujours discutable, le présent lamentable et l'avenir profondément problématique de son service ? La communauté ne doit jamais – puisse-t-elle l'inscrire dans son cœur et sa conscience à travers toutes les questions et soucis qui sont les siens ! – vouloir s'abandonner à elle-même, pour chercher à puiser et à se désaltérer à ses propres sources. Elle s'en remettra toujours, au contraire, à la promesse qui est accomplie en Jésus-Christ et dont elle est l'objet par le fait même qu'elle se trouve appelée à le servir. Cette promesse est certaine et rien ne peut l'ébranler. Elle est clairement connaissable et facile à saisir. Sur l'immense pression que subit de toutes parts la communauté, elle exerce une contre-pression décisive. Elle est la certitude de la communauté en plein milieu de l'incertitude, sa puissance en plein milieu de l'impuissance, sa santé en plein milieu des maladies latentes ou aiguës qu'elle subit, sa richesse en plein milieu du dénuement, son prestige en plein milieu des heurts et malheurs de son service. Elle la fait se réveiller chaque fois qu'elle s'est endormie, reprendre courage chaque fois qu'elle a perdu courage, pour la remettre en marche après toutes ses fatigues et lassitudes. Elle donne à son histoire une durée : jour après jour et d'un siècle à l'autre. Elle permet et commande à la communauté d'exister, en dépit de tout ce qui l'effraie et l'humilie, dans une assurance sans pareille : de continuer sans cesse à être au service de cette cause. Cette promesse justifie la parole qui a été dite un jour à propos de la communauté chrétienne : "fluctuat nec mergitur !" Elle est la promesse, accomplie en Jésus-Christ, dont dépend tout le service confié à l'Église"*., op. cit. p. 182-183.

[245] *"Expliquer l'Évangile signifie retracer les points, les lignes et les contours de son contenu en fonction des relations et proportions où il s'ouvre et s'explique lui-même : non pas avec un art et un pouvoir divins, mais tout simplement avec l'art et le pouvoir humains qui sont accordés à la communauté en tant qu'elle est le peuple de Dieu. Expliquer l'Évangile signifie décrire l'essence, l'existence et l'action de Dieu, le Créateur, le Réconciliateur avec tout ce que cette œuvre implique, et telles qu'elles sont incarnées dans l'épiphanie et la vie, dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ – c'est-à-dire exprimer tout cela conformément à la Parole de Dieu elle-même, mais sous des formes toujours nouvelles de la représentation, de la pensée et de la langue humaines"*., op. cit. p. 189-190 et 191.

[246] *"Or, interpeller les hommes évangéliquement signifie décisivement : leur présenter la grande parabole de l'annonce et de l'explication de l'Évangile, de telle manière qu'ils remarquent qu'en sa pointe même, l'Évangile les concerne et les touche directement, que, pour autant que puisse le faire une parole adressée par des hommes à d'autres, il leur "transperce le cœur" (Ac 2, 37) – c'est-à-dire de telle manière qu'il soit question d'eux dans l'Évangile, parce qu'il est la vérité des plus générales qui, précisément en tant que telle, réclame leur prise de connaissance et leur connaissance tout à fait personnelles. Interpeller*

les hommes évangéliquement signifie : mettre en question aussi énergiquement que possible leur illusion que l'Évangile est une "réalité" sociale destinée à des gens "spéciaux" ayant besoin, par exemple, d'une "religiosité" quelconque et capable de la recevoir – pour leur montrer d'une manière aussi claire que possible qu'il s'agit dans l'Évangile, de la réalité qui est le mystère de l'existence de tous les gens, du monde entier, mais qui, comme telle, est aussi directement leur propre mystère et celui de toute leur vie".[...], op. cit. p. 194-195.

[247]Ces douze points sont développés des pages 208 à 250.

[248] *"Ainsi la foy croit que Dieu est véritable ; espérance attend qu'il révélera en temps sa vérité. La foy croit qu'il est nostre Père ; espérance attend qu'il se portera tousiours tel envers nous. La foy croit que le vie éternelle nous est donnée ; espérance attend que nous l'obtiendrons une fois. La foy est le fondement sur lequel espérance repose ; espérance nourrist et maintient la foy".* CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, Livre Troisième, chapitre II, 42, Paris, Vrin, 1960, p. 62.

[249]op. cit. p. 261-263.

[250] op. cit. p. 269.

[251] *"La fin du chrétien fait aussi partie de ce qu'il aperçoit devant lui. La seule chose dont le chrétien puisse être absolument sûr quant au futur, comme n'importe lequel homme d'ailleurs, c'est que tôt ou tard, à tel ou tel moment de l'avenir qui vient, il mourra – que ce soit avant la fin du temps qui sera marquée par la révélation ultime de Jésus-christ, ou que ce soit lors de cet événement lui-même. Par là un point final sera mis à son existence temporelle et donc aussi à sa fonction de témoin de Jésus-Christ dans le temps".*, op. cit. p. 274-275.

[252]Notes : Karl Barth développera son eschatologie sur l'hypothèse de la παρουσία (donc de la présence définitive et dans sa chair du Christ dans le monde), laquelle, théologiquement, demeure, pour lui, une certitude ; une note du théologien sur 1 Co 15, 51-53 tente de démontrer l'espérance de Paul qui, mais dans le verset suivant : *"Aujourd'hui, nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui alors je connaîtrai comme j'ai été connu".* (1 Co 13, 12, version Segond). Paul apporte quelques nuances qui fondent spirituellement cette espérance dans les réalités du monde et l'action du croyant, et pourtant la certitude d'une παρουσία ne nous est pas, ici, dévoilée, particulièrement dans le verset 13, que la version Segond, cette fois-ci, ne nous rend pas fidèlement : *"Maintenant donc ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande de ces choses, c'est la charité".* ; la version Darby (1986) et la TOB (2010) préféreront la traduction suivante du mot ἀγάπη par "amour fraternel" ou "amour" : *"Or maintenant, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, l'amour, mais la plus grande de ces choses, c'est l'amour".*, plus précisément dans le texte d'origine : Νυνί δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταύτα μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

[253] op. cit. p. 289.

[254]Un historien britannique parle de "guerre civile européenne" : KERSHAW, Ian, *L'Europe en enfer/1914-1949*, Paris, Seuil, 2015/2016.

[255] voir BARTH, Karl, *L'Église*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 22.

[256]Οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν, Rm 3,11.

[257]BARTH, Karl, *Dogmatique*, Deuxième volume : La doctrine de Dieu, Tome Premier(*)(6), Genève, Labor et Fides, 1956, p. 7.

[258]op. cit. p. 2.

[259] *"Dès que nous essayons de nous élever au-dessus du monde sensible et intelligible, pour parvenir à l'idipsum en dehors de tout signe intermédiaire, de toute représentation, de toute image et de toute parole, nous passons allègrement à côté de Dieu qui, pour se révéler, est précisément descendu parmi nous. Au lieu de le chercher et de le trouver là où il a daigné nous rencontrer, c'est-à-dire dans l'objectivité, nous nous mettons en quête de lui sur un terrain où il nous demeure inaccessible, puisque c'est dans sa Parole qu'il entend nous atteindre. L'expérience de Monique et d'Augustin ne constitue donc pas une sorte d'initiation supérieure, qui ferait apparaître la connaissance objective et indirecte*

de Dieu comme une démarche provisoire et naïve, parce que liée aux formes du monde sensible"., op. cit. p.9.

[260] *"Nous ne pouvons pas nous appliquer à connaître Celui que la Bible appelle Dieu et Seigneur comme s'il s'agissait indifféremment de découvrir la cause première ou l'âme de l'univers, le souverain bien, la valeur suprême ou l'absolu, le destin , l'idée ou l'être en soi, ou encore, en tant qu'origine de toutes choses, l'unité de l'être et de l'idée. Si nous étions libres de choisir entre la notion biblique de Dieu et ces diverses possibilités, le problème qui nous occupe devrait être formulé d'une tout autre manière".*, op. cit. p. 4.

[261] *"C'est dès le point de départ que le lien avec la Parole de Dieu doit exister : à savoir là où il n'est pas question de vouloir adopter une quelconque position, parce qu'on se trouve déjà en fait placé dans une situation que l'on n'a ni voulue, ni choisie ; là où se trouvent exclues par définition toutes les possibilités, hormis celle à laquelle nous renvoie la Parole de Dieu ; où par conséquent, ni le désespoir, ni le saut dans le vide, ni aucune des manifestations de l'audace ou de la détresse humaine ne sauraient entrer en ligne de compte. Le lien avec la Parole de Dieu existe dès le point de départ, sinon il n'existe tout simplement pas".*, op. cit. p. 7. et op. cit. p. 10.

[262] *"Dès l'instant où nous parlons de la connaissance de Dieu, nous sommes nécessairement amenés à reconnaître à Dieu un caractère objectif. Dès lors, une distinction essentielle s'impose : il s'agit de comprendre que Dieu — en tant qu'il se connaît d'abord lui-même — est en premier lieu et comme tel son propre objet. Nous aurons l'occasion de revenir là-dessus dans la seconde partie de ce paragraphe. Qu'il nous suffise, pour l'instant, de souligner le fait que, précédant toute objectivité et toute connaissance de nature créaturelle, il existe une objectivité et une connaissance proprement divines au sein de la réalité trinitaire. C'est ce que nous appellerons l'objectivité primaire de Dieu, que nous distinguerons de son objectivité secondaire, par laquelle il se donne à connaître à nous dans sa révélation tel qu'il se connaît lui-même. En effet, cette dernière objectivité ne se distingue pas de la première par un moindre degré de vérité, mais par sa forme qui est appropriée à notre état de créature. Alors qu'il est pour lui-même un objet directement connaissable, Dieu reste pour nous un objet indirectement connaissable : il se présente à nous sous l'aspect voilé de signes et d'objets différents de lui. Mais cela ne l'empêche pas d'être et de demeurer pleinement lui-même sous cet aspect voilé, car son objectivité secondaire possède sa correspondance et son fondement dans son objectivité primaire. Il n'a donc pas besoin de devenir infidèle à lui-même, ni de nous tromper sur sa nature véritable, pour devenir l'objet de notre connaissance : c'est parce qu'il est d'abord don propre objet qu'il devient ensuite et authentiquement, par la révélation, l'objet particulier de notre contemplation".*, op. cit. p. 14.

[263]op. cit. p. 21-29.

[264]op. cit. p. 32.

[265]op. cit. p. 39-40.

[266]op. cit. p. 47.

[267] *"Mais l'attestation de l'incarnation par l'existence de l'homme Jésus est, elle, un commencement ; elle comporte une continuité sacramentelle, d'une part dans l'existence du peuple d'Israël, dont Jésus est le messie, d'autre part dans celle de l'apostolat et de l'Église qui en procède. L'humanité de Jésus est, comme telle, le premier des sacrements ; c'est elle qui est le vrai fondement et la somme de toutes les manifestations secondes de l'objectivité divine dans la révélation, soit avant, soit après l'épiphanie de Jésus-Christ. Mais, du même coup, elle contient et résume également le destin de la créature en ses plus étonnantes possibilités : la créature peut être un temple, un organe et un signe de Dieu – non par elle-même, mais par la volonté et la grâce divines".*, op. cit. p. 53.

[268]op. cit. p. 75.

[269] *"Dans l'ensemble de l'histoire humaine telle que nous la connaissons, il n'existe pas de fait nous contraignant à faire cette concession. Certes, le monde est rempli d'entreprises religieuses, mais aucun de ces phénomènes ne présente un caractère tel que nous soyons forcés de convenir, contre le jugement de l'Écriture, que le pouvoir de l'homme qui s'y ma-*

nifeste nous permet d'accéder à la connaissance du vrai Dieu. Même là où l'on a cru devoir se détourner du jugement de l'Écriture pour faire état de révélations directes, on a dû tôt ou tard en rabattre et reconnaître que toutes ces prétendues révélations ne se prêtaient guère qu'à un usage poétique. Nous ne nions pas que, prophètes à ses heures, l'homme naturel ne soit maintes fois parvenu à imaginer l'existence d'un être suprême qu'il appelle son Dieu. Mais où voyons-nous qu'il l'ait fait de telle sorte que, même si nous voulions et pouvions faire abstraction du jugement de l'Écriture, nous soyons placés devant un fait dont la nature nous contraindrait à concéder que cet homme naturel peut connaître Dieu et obligerait par là même la théologie chrétienne à réviser ses positions fondamentales ? L'existence d'un tel fait signifierait nécessairement l'existence d'une deuxième révélation ! Et certes, tout montre que, dans leurs réalisations les plus puissantes, les entreprises religieuses de l'homme naturel se donnent comme des révélations. Mais on n'a jamais vu encore qu'elles se soient imposées comme une deuxième révélation. Dans aucune de ses manifestations, la théologie "naturelle" n'a abouti à des résultats tellement contraignants qu'il ne nous resterait plus qu'à admettre, le voulant ou non, que Dieu, le vrai Dieu est "naturellement" connaissable"., op. cit. p. 86 ; Barth précise de la page 87 à 179. Commentant un *Psaume de la nature*, le Ps 36, 10, il indique notamment ceci : *"La véritable nature humaine n'est pas enfouie quelque part dans l'être de l'homme, d'où il suffirait de la dégager : elle a été perdue par l'homme, et c'est par pure grâce qu'elle lui est rendue dans une absolue nouveauté. La parole que la Bible prononce sur l'homme a donc toujours un caractère synthétique, et non pas analytique".*, op. cit. p. 111.

[270]op. cit. p. 128.

[271] *"Certes, à la lumière de son indigence, il peut arriver qu'il discerne la vérité de la grâce, et de même, à la lumière de la grâce, il peut arriver qu'il discerne son indigence. Mais qu'on ne l'oublie pas : la connaissance humaine comme telle n'a pas ce pouvoir ; elle est une prise de conscience impuissante et désastreuse du bien et du mal, que l'homme a convoitée pour devenir semblable à Dieu, et qui l'a conduit dans sa misère présente, c'est-à-dire loin de la grâce".*, op. cit. p. 129.

[272] *"Que peut lui faire finalement d'être empêtré dans ses fautes, voué à la mort, prisonnier de la peur et du désespoir ? Et que peut lui faire de le savoir ? Il peut parfaitement supporter son sort et il le supporte, comme chacun le voit. ; il est même capable de se servir de tout ce qui le gêne et le menace pour s'affirmer et pour se donner l'illusion de vivre une vie qui, après tout, n'est pas si mauvaise que ça. Aussi loin que porte le regard, et si nous en jugeons par ce que nous savons de nous-mêmes et des autres, nous voyons que toujours et partout l'homme agit ainsi. En fait, quand on ose regarder les choses en face, on s'aperçoit que l'homme est beaucoup moins secoué qu'on ne le croit par le tragique de son existence, par le poids de ses fautes et la menace de la mort. Il supporte cette réalité beaucoup plus facilement que la grâce de Dieu, qui l'engage à se laisser porter, plutôt qu'à vouloir toujours porter lui-même sa vie. Car il ne veut justement pas être porté, telle est la vérité".*, op.cit. p. 132.

[273]op. cit. p. 149.

[274] *"Or, tels que nous sommes, nous ne disposons d'aucun moyen pour entrer en communion avec Dieu. Entre Dieu et nous, il y a son incognito, sous lequel il nous demeure absolument étranger aussi longtemps qu'il ne nous introduit pas lui-même dans sa communion (en vertu du miracle de son seul bon plaisir, et non en vertu d'une sorte d'"actualisation" de notre propre pouvoir) Grâce à nos facultés de représentation et de compréhension, nous pouvons certes concevoir et créer des images de Dieu, des idoles. Mais il s'agit à chaque fois de la projection de nos valeurs et grandeurs humaines ! Elles ne nous permettent jamais de saisir Dieu lui-même".*, op. cit. p. 182. ; Barth ajoute ceci : *"Reconnaissons-le : nous ressemblons aux objets que nous pouvons saisir. Nous sommes semblables au monde et à tout ce qui s'y trouve. Nous lui sommes semblables en ce sens qu'avec lui et comme lui, Dieu nous a créés. Et c'est pourquoi nous pouvons saisir le monde à l'aide de représentations et de notions. Mais nous ne sommes pas semblables à Dieu. Le fait qu'il nous a créés à son image signifie qu'il nous destinés à porter témoignage de son existence par*

notre existence. Il ne signifie nullement que nous possédions en nous une qualité qui nous permette d'être comme Dieu"., op. cit. p. 188.
[275]op. cit. p. 187.
[276] *"Et nous n'avons pas non plus le droit de négliger, dans cette situation, le devoir d'utiliser nos facultés de représentation ou de compréhension. Si, par fatigue ou par paresse, nous devions oublier ou mépriser ce devoir, cela signifierait que nous avons cessé de croire et perdu de vue le but que déjà nous touchons par la foi. Étant donné l'événement de la révélation, l'homme peut et doit lui aussi, dans les limites qui sont les siennes, avoir part à la connaissance de Dieu qui n'est finalement que la connaissance que Dieu a de lui-même. Car, dans cet événement, ces représentations et ces notions qui, par elles-mêmes n'ont aucun pouvoir, qui ne sont jamais que des étapes sur le chemin, participent à la vérité divine et indiquent ainsi le but déjà atteint par la foi"*., op. cit. p. 203.
[277]Note : Barth, dans cette citation complète, définit la place de la théologie dans les sciences humaines : op. cit. p. 205.
[278] *"Certes, partout où l'on cherche à connaître Dieu, partout où l'on s'efforce de se le représenter, de le concevoir et d'en parler, il y a conflit. Mais nous ne sommes pas partie dans ce conflit, ni pour ni contre quelqu'un ; Dieu seul est partie : contre nous et pour tous. Il n'est donc pas question, dans cette lutte nécessaire, de vouloir exalter les uns et discréditer les autres. Il nous suffit de savoir que Dieu a pris en main sa cause et qu'il défend son propre prestige"*., op. cit. p. 219-220.
[279]op. cit. p. 224.
[280] *"Nous cherchons, en effet, à établir la relation qui existe entre ce que nous voudrions dire sur Dieu à l'aide de nos vocables humains qui, comme tels, désignent toujours un objet de nature créaturelle, et ce que Dieu est en vérité ou ce qu'il conviendrait d'en dire à l'aide de vocables dont nous ne disposons pas"*., op. cit. p. 229 et p. 249ss pour une synthèse.
[281]op. cit. p. 250. ; *"C'est ainsi que l'épreuve et la consolation ne pourront jamais être que la confirmation du fait qu'en parcourant le circulus veritatis Dei, nous nous trouvons dans le domaine propre à Jésus-Christ ; car l'épreuve et la consolation — que, dans un précédent contexte, nous avons appelé le voilement et le dévoilement de Dieu, le mouvement qui va de l'un à l'autre — constituent précisément la règle qui gouverne tout ce domaine. La foi n'est rien d'autre que la reconnaissance de cette règle. Que vaut notre exposé sur les limites et la véracité de la connaissance humaine de Dieu ? Est-il correct ? Correspond-il à la vérité ? — Telle est la question qui n'a cessé de nous tourmenter. Or la foi signifie que nous n'avons plus qu'un seul souci : comprendre que l'épreuve et la consolation dont Jésus-Christ a été l'objet, sa croix et sa résurrection, sont ici la question et la réponse réelles ; et que, par conséquent, tout ce que nous faisons, disons ou pensons reste entièrement soumis au critère de cette question et de cette réponse"*., op. cit. p. 256-257.
[282] *"Dans toutes ses parties et dans chacun de ses chapitres, dans toutes les questions qu'elle aborde et dans toutes les réponses qu'elle donne, dans l'ensemble de ses exposés bibliques ou historiques, dans la totalité de ses recherches, de ses découvertes et de ses analyses d'ordre formel ou matériel, la dogmatique ne peut, d'un bout à l'autre, en général comme en particulier, vouloir dire qu'une seule et même chose : Dieu est. Dans la mesure où elle fait cela, elle sert l'Église en ce sens qu'elle devient apte à critiquer, à conseiller et à orienter son activité. L'utilité ou l'inutilité, et plus encore la valeur ou la non-valeur scientifique de la dogmatique dépendent essentiellement du fait qu'elle dit ou ne dit pas : Dieu est. Chaque fois qu'elle développe ou formule une proposition qui, directement ou non, est mise au service de cette affirmation, la dogmatique accomplit sa tâche, elle fait le travail qui postule et légitime tout à la fois son existence. Inversement, chaque fois qu'elle prétendrait développer ou formuler une proposition qui, directement ou non, ne remplirait pas ce rôle qui, directement ou non, contiendrait autre chose que cette thèse : Dieu est, cela signifierait qu'elle a glissé dans l'arbitraire ; en conséquence, et si brillants que puissent paraître ses états de service, elle ne pourrait qu'induire l'Église en erreur et mettre par là même en question sa propre existence"*., in BARTH, Karl, *Dogmatique*, Deuxième Volume, La doctrine de Dieu, Tome premier(**)(7), Genève, Labor et Fides, 1940/1957, p. 2.

[283]op. cit. p. 7.

[284]*"Selon l'Écriture, le ciel — à savoir la réalité surnaturelle et spirituelle qui échappe à nos sens — n'est en effet nullement identique à Dieu, même dans ce qu'il a de plus sublime, mais, comme la terre, il est créature de Dieu. On ne peut parler d'un pouvoir créateur du monde céleste que dans le sens extrêmement restreint, relatif et impropre où l'on parle de "création" au sein des êtres et des choses créés. Dès qu'on cesse d'être le prisonnier de la superstition philosophique qui systématise la distinction entre l'esprit et la nature et confond, par là même, la théologie avec la métaphysique, dès qu'on a compris que l'esprit ou ce qu'on appelle ainsi n'est pas moins créature que ce que l'on désigne par le terme de nature, on est aussi libre de concevoir que l'essence de Dieu, définie en tant que réalité spirituelle, ne saurait être décrite fidèlement (comme celle des anges d'ailleurs) si l'on exclut de principe ou si l'on nie la nature"*., op. cit. p. 11.

[285]*"Cette volonté de communion se traduit déjà par l'oeuvre de la création, c'est-à-dire par le fait que Dieu appelle à l'être et rend viable une réalité différente de lui dont l'homme, confronté avec Dieu pour découvrir en lui-même l'unité d'ordre spirituel et naturel. Mais cette volonté de communion se traduit plus fortement encore par l'oeuvre de la révélation, qui dépasse la création : elle est identique à la réconciliation de l'homme pécheur dans l'incarnation, la mort et la résurrection du Fils de Dieu. Enfin, elle culmine et se trouve définitivement confirmée dans la destinée réservée à l'homme réconcilié en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans la rédemption et la résurrection promise"*., op. cit. p. 20.

[286]*"L'amour de Dieu est nécessaire, comme l'être, l"essence et la nature de Dieu lui-même ; mais, pour cette raison précisément ; il est libre de toute nécessité par rapport à son objet. Selon sa révélation, Dieu nous aime, il aime le monde, mais même sans nous, même sans le monde ; il serait celui qui aime ; il n'a besoin de personne pour être celui qui aime, c'est-à-dire pour être lui-même"*., op. cit. p. 27. ; Barth situe donc le paradoxe : *"Non, car voici le véritable paradoxe, le paradoxe irréductible pour nous, qui caractérise l'essence divine : c'est que Dieu est d'abord et originellement la somme de tout ce que nous voudrions saisir par nos concepts, bien que nous ne soyons jamais par nous-mêmes capables de le faire ; c'est qu'il s'est révélé à nous dans son être personnel et spécifique, et qu'il nous demeure malgré tout incompréhensible, tout en nous permettant et en nous commandant d'utiliser vraiment nos représentations et notions humaines pour le connaître — parce qu'il veut bénir notre obéissance et se faire connaître à nous en vérité dans le cadre de nos trop réelles limites"*., op. cit. p. 34.

[287]*"Que Dieu soit libre par rapport à tout ce qui n'est pas lui, signifie : il en est différent et tout à fait indépendant, et cela d'une manière absolument unique et éminente — comme aucun autre être ne saurait l'être. Aucun être ne saurait en effet être indépendant par rapport à d'autres êtres sans leur être lié pourtant d'une manière ou d'une autre : l'indépendance des êtres est toujours relative en ce sens qu'aucun d'eux ne possède son être et son mode d'exister, en dehors du contexte de l'être et du mode d'exister des autres. Dieu, au contraire, est absolument indépendant : il ne serait pas moins lui-même ni différent, s'il n'existait pas d'autres êtres ou s'ils étaient différents. Dieu en est séparé par une distance infinie, alors qu'eux-mêmes ne sont jamais séparés entre eux que par une distance finie"*., op. cit. p. 58.

[288]op. cit. p. 65.

[289]op. cit. p. 108.

[290]op. cit. p. 111.

[291]op. cit. p. 115.

[292]*"La connaissance et la confession de la miséricorde divine font disparaître tout le tragique que nous attribuons si gravement à notre existence. Il existe désormais un fait beaucoup plus sérieux et beaucoup plus grave : c'est que notre détresse — provoquée par notre péché — a été librement assumée, c'est qu'elle est en Dieu lui-même et qu'en lui, et lui seulement, elle est une détresse réelle. Qu'il en soit bien ainsi, voilà ce que signifie la miséricorde de Dieu. En face d'elle, nous devons nous taire, devenir très humbles au milieu des souffrances que nous subissons, gémir, protester et lutter avec beaucoup de*

réserve. Mais ce devoir est réellement une permission ! Car notre vraie misère, notre misère décisive, élevée à la troisième puissance, c'est que nous pensons devoir porter nous-mêmes notre détresse, issue de notre coulpe, c'est que nous croyons que nous avons à nous accuser, à nous juger et à nous purifier nous-mêmes de nos fautes, tout en recommençant sans cesse à nous lamenter sur leurs conséquences. Or c'est justement à ce moment-là que notre péché, en tant qu'il se manifeste comme une résistance à la grâce, révèle son véritable visage, devient un péché sans espoir, aux conséquences inévitables et désastreuses. Mais c'est ici également que se présente la grâce sous la forme de la miséricorde divine, c'est ici que Jésus-Christ intervient dans l'existence humaine comme la bonne nouvelle qui sera pour tout le peuple : brisant notre résistance à la grâce parce qu'il est lui-même la manifestation triomphante de la grâce, c'est-à-dire l'acte royal par lequel Dieu abolit notre péché et notre coulpe"., op. cit. p. 122-123.

[293]op. cit. p. 151.

[294]Barth en donne une définition plus succincte page 177, mais la problématique est davantage développée dans la remarque suivante en page 176 : *"Il est saint et juste parce que et du fait qu'il est sage. A strictement parler, la connaissance de Dieu ne nous apporte aucune sécurité ni aucune libération, tant que nous ne discernons pas la vérité qui se révèle à nous dans cette dernière étape. Car aussi longtemps que Dieu n'est pour nous qu'un abîme de hasard et d'arbitraire et que nous considérons l'irrationnel comme l'essence du divin, nous ne possédons encore aucune sécurité réelle, quoi que nous fassions. Toute sécurité repose en effet sur la connaissance d'une raison, d'un sens et d'un ordre existants. Tant qu'une telle connaissance nous fait défaut, la connaissance de Dieu ne saurait signifier pour nous une libération. Car toute libération dépend elle aussi de la prise de conscience d'une raison, d'un sens et d'un ordre ; elle ne saurait relever de la contemplation du désordre, du hasard et de l'arbitraire. Dès lors il faut bien admettre encore une fois que tout ici reste absolument subordonné au fait que nous sachions reconnaître que Dieu est sagesse. Dieu est sage en ce sens que tout ce qu'il fait étant voulu par lui, est également prémédité par lui ; à ce titre, son action a été conçue comme seul il sait le faire : avec une rectitude et une clairvoyance originelles, et c'est pourquoi elle est pleinement judicieuse et possède un sens. C'est dire qu'elle est vraiment créatrice de sécurité et signifie réellement libération. Dans ses oeuvres extérieures comme dans son activité interne, dans ses actes comme dans son être, Dieu entend être reconnu comme le Dieu sage. Tout en lui est sagesse. Il est lui-même la sagesse".*

[295]notes : p. 184-191.

[296]*"Non, ce n'est pas sans raison objective que l'authentique prédication de la foi chrétienne est considérée et ressentie aujourd'hui encore comme un facteur de trouble et de ruine pour l'ensemble des manifestations religieuses de l'humanité. En vérité, il n'en saurait aller autrement : l'Olympe et la Walhalla se trouvent dépeuplés, dès l'instant où le message du Dieu unique retentit et rencontre la foi. Les figures qui composent l'univers de la religion deviennent aussitôt des grandeurs profanes, elles pâlissent et s'évanouissent à vue d'oeil, et pour prolonger leur vie, elles sont condamnées à n'être plus que de simples idées, des symboles, des fantômes voués tôt ou tard à l'oubli. Aucune affirmation n'est plus dangereuse, plus révolutionnaire que celle-ci : Dieu est un et rien ne lui est comparable ! Dans sa permanence comme dans les transformations qu'il subit, le monde vit d'idéologies et de mythologies, de religions déguisées, c'est-à-dire de toutes sortes de prétendues déités ou divinités. C'est à cause de la vérité de l'affirmation que Dieu est un, que le III^e^Reich d'Adolf Hitler sombrera tôt ou tard dans la honte (note : écrit en 1940). Il suffit que cette affirmation soit énoncée de manière à être entendue et comprise, pour que prenne fin, comme dans l'histoire d'Elie, la carrière de 450 prophètes de Baal ; il n'y a en effet peu de place, à ce moment-là, pour ce que les temps modernes appellent la tolérance. A côté de Dieu, il n'existe que des créatures ou alors de faux dieux ; et s'il subsiste des religions à côté de la foi en lui, elles ne peuvent être que des superstitions ou des hérésies, c'est-à-dire des manifestation de l'incrédulité humaine".*, op. cit. p. 196.

[297]Livre Premier, 12, 1

[298]op. cit ; p. 235.

[299] *"Ce même Dieu, dont nous savons qu'il occupe un lieu si réel, le possède également ailleurs d'une autre manière. Ce même Dieu qui habite au sens propre en Jésus-Christ, réside en d'autres lieux symboliquement, sacramentellement et spirituellement. Il demeure en Christ, mais c'est pour se manifester partout ailleurs. Et comme il est réellement présent en lui, il l'est aussi en dehors. Ce qu'il est au dehors atteste ce qu'il est en lui. Et ce qu'il est en lui proclame et confirme ce qu'il est au dehors. C'est ainsi qu'il révèle et manifeste son ubiquité ; de même qu'inversement il n'est le Dieu omniprésent que lorsqu'il est identique à celui qui est présent de cette manière-là, à savoir primairement en Jésus-Christ : dans l'unité de la Parole avec ce qui a été créé et subsiste par elle".*, op. cit. p. 239.

[300]Cf le dossier et l'article de Philippe CARDON-BERTELOT, dans la revue "*Études théologiques et religieuses*, Tome 75, 2000/1, ainsi que le "Rapport de la commission conjointe luthéro-réformée instituée par la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale des Églises réformées/2006-2012", *Positions luthériennes*, 69[e]année, no 1/janvier-mars 2021, p. 1-44.

[301] *"Et d'autre part, que l'on examine si l'on peut réellement éviter l'abîme de la "contradictio in adiecto", empêcher la dissolution de tous les systèmes de relations, endiguer le scepticisme et l'anarchie, contenir l'avènement du règne de la folie au sein du monde créé, et par là même sauvegarder une certitude relative quant à la solidité des choses et des valeurs humaines — lorsqu'on croit pouvoir faire abstraction de la règle appelée plus haut, c'est-à-dire l'obéissance à la Parole de Dieu, lorsqu'en un mot on prétend définir les limites du possibles en fonction de cette Parole ! La créature ne peut pas impunément surestimer son pouvoir et accorder une confiance absolue à son existence ; par une pente fatale, l'esprit qui l'a entraînée à s'exalter elle-même indûment, la conduit également à nier la valeur et la vérité authentiques de son existence ! Non seulement le principe de contradiction défini par la créature comme la limite du possible ne tiendra pas à la longue, mais encore il se retournera contre lui-même, rendant ainsi impossible toute certitude, toute marche assurée au sein du domaine créé. Pour que ce principe reste valable, autrement dit : pour que le monde tel qu'il est offre quelque sécurité, il faut que la Parole de Dieu elle-même fixe et garantisse les limites du possible comme l'ordre de la grâce, de la patience et de la sagesse divines ; en un mot, la norme du possible doit être définie par Dieu lui-même, selon sa libre volonté, et nous devons l'accueillir et la respecter telle quelle, sans la remettre en question au nom de quelque principe issu de notre imagination".*, op. cit. p. 290-291.

[302]op. cit. p. 297-298. ; nous complétons cette citation : *"Quant au péché qu'il n'a pas voulu et qui n'est l'objet de son vouloir et de son savoir que dans cette unique mesure, il est et reste le péché, comme la folie reste la folie et le diable le diable, sans qu'il y ait le moindre espoir qu'ils pourront devenir un jour l'objet de la toute puissance divine d'une autre manière. Car cette toute puissance est celle du verdict et de la décision personnelles de Dieu, verdict et décision qui, en face du péché, de la folie et du diable, sont de nature négative, et le demeureront éternellement, parce que Dieu ne cesse pas d'être Dieu".*, idem.

[303] *"Le temps se distingue de l'éternité par le fait qu'en lui le commencement, le milieu et la fin se trouvent séparés et même opposés, en tant que passé, présent et futur. L'éternité est précisément la durée qui manque au temps — comme on peut le constater à propos de ce qui constitue le milieu du temps, à savoir le présent, dans son rapport avec le passé et l'avenir. Cette durée qui manque au temps et constitue la dimension de l'éternité. Elle est simultanéité".*, op. cit. p. 363 ; il ajoutera ce qui suit sur la question de l'avenir : *"Mais il s'ensuit d'autre part qu'il est tout aussi absurde de songer à l'avenir avec inquiétude. Non pas parce que nous ne pouvons pas le connaître et le fixer. Certes, cela peut être vrai si nous entendons par "avenir" le temps vide qui se trouve devant nous. Mais cela n'est pas absolument vrai, étant donné qu'il ne nous est pas impossible d'avoir une certaine vue d'ensemble de ce temps vide et de le déterminer jusqu'à un certain point. Et cela n'est pas vrai au point que nous ne puissions prendre plaisir à user de cette possibilité et à nous nourrir de l'angoisse qu'elle procure. Mais l'avenir n'est pas le temps vide de nos*

rêves ; il est le nouvel éon qui vient à nous avec tous ses biens et pour lequel nous avons été rendus libres en Jésus-Christ. C'est comme des gens libérés qu'il nous est permis de regarder l'avenir et de l'affronter. Telle est la signification de l'exhortation évangélique à ne pas nous inquiéter ! Quod vivam rege !", op. cit. p. 384.

[304] *"Une possession totale, simultanée et parfaite de la vie sans limite"*., op. cit. p. 366.

[305] *"...et c'est par là que la connaissance chrétienne de l'éternité se distingue fondamentalement de toute réflexion religieuse ou philosophique sur le temps ou sur ce qui pourrait le précéder — de toute spéculation sur les éons, de toute mythologie portant sur des mondes passés, présents ou futurs, sur leur nature et leurs relations. La connaissance chrétienne de l'éternité se rapporte à Dieu lui-même directement, exclusivement : à lui, le commencement antérieur à l'ensemble du temps ; à lui, le tournant et la charnière du temps ; à lui, le but et la fin postérieurs à toute réalité temporelle. C'est ce qui fait de cette connaissance un mystère, mais c'est aussi ce qui la rend parfaitement simple. Finalement, nous n'avons pas à penser à des points, à des lignes, à des plans ou à des espaces, lorsque nous essayons de nous représenter l'éternité ; nous devons simplement penser à Dieu, reconnaître, louer et aimer le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Par là même et par là seulement, nous connaissons et reconnaissons l'éternité. Car elle est l'essence de Dieu. Lui, le Dieu vivant, est l'éternité. Le Dieu vivant, soulignons-le ! Cela est indispensable, eu égard aux trois aspects que revêts l'éternité"*., op. cit. p. 394.

[306]op. cit. p. 1, in BARTH, Karl, *Dogmatique*, Deuxième volume, La doctrine de Dieu, Tome deuxième (*)(8), Genève, Labor et Fides, 1942/1958.

[307]Ce que rappelle Barth par certains principes : *"En effet, Jésus-Christ est Dieu dans sa condescendance envers l'homme ; plus exactement, il est Dieu se tournant vers le peuple des hommes représenté par l'individu unique Jésus de Nazareth, Dieu dans son alliance avec ce peuple, dans son être et son action auprès de lui. Jésus-Christ est la décision de Dieu en faveur de cette action. Il est lui-même ce comportement de Dieu qui, cela est clair, est dirigé vers l'extérieur ; car l'homme, objet de la décision divine, et le peuple qu'il représente, ne sont pas Dieu, mais des créatures. Cependant, il s'agit d'un comportement irrévocable, sans lequel, dès lors qu'il l'a voulu et choisi, Dieu ne serait plus Dieu, par lequel donc Dieu s'est déterminé lui-même, si bien que cette détermination appartient à son essence au même titre que tous les attributs intrinsèques. Dieu ne serait pas Dieu sans le Fils qui siège à la droite du Père. Mais le Fils n'est pas seulement vrai Dieu : il s'appelle Jésus de Nazareth ; il est donc aussi vrai homme et, de ce fait, il représente le peuple des hommes qui, en lui et par lui, se trouvent, comme lui, unis à Dieu et sont, comme lui, l'objet de la condescendance divine. Que nous ne puissions connaître et posséder Dieu qu'en Jésus-Christ signifie, par conséquent également, que nous ne pouvons le connaître et le posséder qu'en même temps que l'homme Jésus de Nazareth et le peuple des hommes qu'il représente. Sans cet homme et sans ce peuple, Dieu serait un autre Dieu, un Dieu étranger ; selon la connaissance chrétienne, il ne serait pas Dieu, tout simplement. Le Dieu réel est ce qu'il est uniquement dans ce mouvement de condescendance : tourné vers l'homme Jésus, et en lui et par lui, vers l'ensemble des autres hommes réunis pour former son peuple"*., op. cit. p. 5-6.

[308] *"Le sujet de l'élection, le Dieu qui élit, n'est pas du tout le régent absolu de l'univers — c'est ce que nous apprenons quand nous acceptons que notre notion de Dieu nous soit dictée par son autorevélation attestée dans la Bible. Par conséquent, nous n'avons pas le droit de considérer l'élection, simplement comme une des fonctions du gouvernement universel de Dieu, comme une des conséquences et un des champs d'application de quelque principe fondamental. Le sujet de l'élection, de cette élection doit compter, n'est absolument pas un "Dieu en général", tel qu'on peut l'imaginer et le construire systématiquement à partir des idées de souveraineté et de toute-puissance, de cause première, de nécessité suprême, etc. Chercher à construire un Dieu pareil, un "Dieu en général", est toujours le fait d'une pensée non engagée, et sur cette voie (malgré toutes les protestations théorique contre potentia absoluta !), on aboutit régulièrement à concevoir Dieu comme un être non-engagé, libre in abstracto. On peut bien essayer de compléter la notion de liberté par celle d'amour, cela*

ne changera rien à rien, si l'on a pas compris dès le début que la liberté et l'amour propres au vrai Dieu sont totalement étrangers à ce que l'on appelle l'absolu au sens abstrait, la souveraineté nue, si, en un mot, on n'a pas vu que Dieu s'est déterminé et lié dans son amour et sa liberté, de manière à être lui-même en particulier et non pas en général, et à être ainsi le Dieu souverain et tout-puissant, détenteur de toutes ses autres perfections., op. cit. p. 50-51.

[309]Précisons que Barth exprime quelques réserves, tout en gardant l'essentiel vis-à-vis de la double prédestination théorisée par Calvin, à cause de son aspect "existentiel", qu'il développe en p. 39-42 et p. 13-17.

[310]De notes historiques et théologiques sur des discussions picrocholines, mais apparaissent comme fondamentales, entre les tenants de l'infralapsarisme et du supralapsarisme à propos de l'objet de la prédestination, Barth en arrive à cette observation : *"Parce que sa gloire doit être totale, et parfaite son alliance avec l'homme, et sans réserve son amour, Dieu veut et approuve — non pas le mal, non pas la chute, non pas le péché de l'homme (l'élu de Dieu ne saurait pécher !) — mais bien l'homme en tant que pécheur, c'est-à-dire en tant qu'il est accablé par le péché, touché par la malédiction et le mal ; il veut et approuve l'homme qui, comme lui, existe dans cette contradiction, qui, parce qu'il doit dire non au péché, est son propre compagnon — l'homme destiné à prononcer ce non avec lui et à confirmer ainsi le grand oui divin. Pour cela même cet homme devrait être à son tour vraiment confronté avec ce que Dieu a renié, de même que Dieu a accepté cette confrontation en se distinguant et en s'écartant de ce qu'il n'est pas et ne veut pas. Mais on voit d'emblée ce que cette confrontation avec ce que Dieu a renié, c'est-à-dire avec le mal, signifie nécessairement pour l'homme, qui n'est pas Dieu et qui n'est donc pas tout-puissant : elle signifie qu'il doit se mesurer avec une puissance qui lui est supérieure. C'est pourquoi la victoire sur le mal ne saurait avoir pour lui le caractère indiscutable qu'elle possède pour Dieu. Elle doit devenir un événement, marquer une histoire : l'histoire d'une détresse et de sa suppression, d'une mort et d'une résurrection, d'un jugement et d'une libération, d'une défaite et d'un triomphe".*, op. cit. p. 146.

[311]op. cit. p. 11.

[312]*"Nous n'imaginons point aussi un Dieu qui n'ait nulle loy, veu qu'il est loy à soymesme. Et de fait, comme dit Platon, les hommes, estant suiets à mauvaises cupiditez, ont besoin de loy ; mais la volonté de Dieu, entant qu'elle est pure de tous vices, et mesmes est la reigle souveraine de perfection, est la loy de toutes loix".* in CALVIN, Jean,*Institution chrestienne*, Livre III, Chapitre XXIII, 2, Paris, Vrin, 1957, p. 435.

[313]*Institution chrestienne*, Livre III, Chapitre XXIII, 8, p. 442.

[314]op. cit. p. 11.

[315]*"Elle est inquiète parce que, vouée à l'incertitude par cette résistance, elle prétend toujours et malgré tout se confier à elle-même. Mais tout ce domaine de l'inquiétude a été définitivement brisé par l'élection gratuite de Dieu. Et c'est ce que signifie justement le mystère de l'élection pour la créature : la créature se trouve arrachée à son inquiétude, elle connaît le calme et la paix — le calme et la paix de la décision et de l'obéissance conformes au mystère du Dieu vivant et qui donne la vie. Il s'agit d'une paix réelle — celle qui caractérise le mystère du Dieu constant, du Dieu qui, en accueillant la créature, lui donne également de participer à sa constance. Du moment qu'il dit oui, ce oui est dit : sans "si" et sans "mais", sans arrière-pensée ni réserve, non pas partielle ou temporelle, mais totale et éternelle".*, op. cit. p. 31.

[316]op. cit. p. 167.

[317]*"Nous parlons de la recherche et de la connaissance de la foi, nous parlons de l'enseignement reçu dans la foi. La quête de la foi est la quête authentique, jamais achevée et cependant jamais vaine, puisqu'elle est dès le début et toujours de nouveau déterminée, comblée et orientée par la réponse qui lui est donnée. La foi connaît son objet et elle entend, pour cette raison même, le redécouvrir sans cesse. Telle est la différence essentielle et spécifique qui sépare le decretum absolutum de l'élection de Jésus-Christ : l'élection de Jésus-Christ peut-être reconnue dans la foi, ce qu'elle réclame et suscite en même temps*

n'est rien d'autre que la foi, c'est-à-dire la confiance en Dieu qui est elle-même obéissance ; mais on en peut pas croire au decretum absolutum. On peut que l'enregistrer sans broncher, pour l'oublier aussitôt et pour chercher à "apaiser" d'une autre manière et selon sa fantaisie ses besoins religieux. Le decretum absolutum ne saurait être l'objet de notre confiance, et quant à l'obéissance qu'il pourrait déterminer, elle reste entièrement problématique. En résumé, dès l'instant où l'élection de Jésus-Christ prend la place du decretum absolutum, la doctrine de la prédestination subit une transformation décisive : il devient possible alors de montrer et d'affirmer que l'élection divine est réellement quelque chose que l'on peut croire. Il ne faut pas oublier que, sous le signe du decretum absolutum, la fameuse catena aurea de Rom 8, 30s. ne peut pas être, en ses articulations essentielles, un objet de foi ; elle peut être tout au plus et dans le meilleur des cas l'objet d'un culte et d'un jeu "des mystères". Il faut commencer par reconnaître que l'élection est l'élection de Jésus-Christ : alors, et alors seulement, il devient évident qu'elle va de pair avec la foi — comme la vocation, la justification et la sanctification, et comme Dieu lui-même. Car selon le mot de Luther, Dieu et la foi "vont ensemble"., op. cit. p. 168-169.

[318]op. cit. p. 213 et 212.

[319] *"La désobéissance d'Israël ne peut absolument rien changer au contenu et à la portée de la promesse divine elle-même. Israël souffre de cette désobéissance. La promesse, elle, ne souffre aucun dommage, même si Israël l'entend sans le croire. Israël peut rompre mais non supprimer l'alliance de miséricorde que Dieu a établie entre lui et l'homme ; il ne saurait, par son infidélité, changer en son contraire la fidélité de Dieu, l'éternel bienfait qui lui est départi par sa Parole : il n'a pas le pouvoir d'anéantir la véracité, la consolation, l'exhortation et l'espérance divines".*, op. cit. p. 241.

[320]op. cit. p. 264.

[321] *"Dans l'élection éternelle de Jésus de Nazareth, Dieu, en juge miséricordieux, assigne gratuitement à l'homme à la fois une fin et un recommencement. Il le fait mourir pour qu'il vive vraiment. Il le condamne à passer, afin de lui donner un avenir réel. Le but de l'élection de Jésus de Nazareth est identique à la volonté juste et salutaire de Dieu de supprimer radicalement la détresse humaine et d'accorder à l'homme le plus grand des bienfaits : ce bienfait consiste en ce que Dieu prend la place de l'homme dans la personne de cet individu unique, pour lui ôter, en la prenant à son compte, l'amertume de son destin final et lui accorder la joie d'un nouveau départ. Ainsi donc l'élection de Jésus le destine à mourir et à vivre, à passer et ressusciter".*, op. cit. p. 262.

[322]op. cit. p. 267.

[323]Lire BUUNK, Bernard, "Karl Barth et la "question juive". Éléments d'une controverse",*Études théologiques et religieuses*, Institut protestant de théologie, Tome 80, 2005/3, p. 311-326.

[324]op. cit. p. 445.

[325] *"Il n'est pas de pouvoir de l'élu d'élire d'autres hommes, ni de les appeler. il ne s'est pas davantage choisi ni appelé lui-même. Mais il est en pouvoir — qui diffère totalement du pouvoir de dieu ! — d'être pour les autres un témoin fidèle, joyeux et sérieux de leur élection et de leur vocation. Il s'agit d'une tâche modeste : il n'a pas à se préoccuper de la dignité ou de l'indignité des destinataires de son message ; et s'il est tenu de délivrer ce message, il n'est pas responsable de son succès".*, op. cit. p. 413.

[326]op. cit. p. 445.

[327]Les notes exégétiques sur ce point précis, des pages 454 à 500, en concluent ainsi : *"Ainsi, nous avons répondu, pour l'essentiel, à la question : qu'est-ce que Dieu veut, qu'a-t-il en vue, lorsqu'il réprouve, quelle est son intention à l'égard de l'homme qui n'est pas élu ? Cette réponse ne peut être que celle-ci : il veut précisément que cet homme entende l'Évangile, c'est-à-dire la promesse de son élection. Il veut donc que l'Évangile lui soit annoncé ; il veut qu'il puisse se saisir, pour en vivre, de l'espérance qui lui est donné par l'Évangile. Il veut que le réprouvé croie et que, comme croyant, il devienne un réprouvé élu. Car le réprouvé n'a devant lui aucune existence indépendante ; il n'est pas destiné par Dieu à n'être qu'un reprouvé, mais plutôt à se laisser dire et à pouvoir se dire qu'il est un réprouvé*

élu. Tels sont bien les élus du Nouveau Testament : ils sont des réprouvés élus dans leur réprobation même, chez qui Judas vivait, il est vrai, mais chez qui il fut aussi mis à mort, comme dans le cas de Paul. Ils sont des réprouvés qui, tels quels, sont appelés à la foi : des réprouvés qui, sur le fondement de l'élection de Jésus-Christ et dans l'assurance qu'il s'est lui-même livré pour eux, croient à leur propre élection"., op. cit. p. 500.

[328]BARTH, Karl, *Dogmatique*, Deuxième volume, La doctrine de Dieu, Tome Deuxième(**)(9), Genève, Labor et Fides, 1942/1959, p. 14. ; également pour analyse plus précise, voir au chapitre VII de MÜLLER, D., *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*,Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999, p. 247-268.

[329]op. cit. p. 14-15.

[330]Ce n'est sans poser le problème d'une éthique théologique, d'une éthique scientifique, qui à notre avis, n'est qu'une impasse dans laquelle s'engouffre le théologien : *"Toutefois, ceci ne modifie en rien mais confirme au contraire le fait qu'en principe (in thesi) — et c'est ce qui nous intéresse ici — toute éthique juste ne peut être que chrétienne, et qu'une éthique chrétienne qui veut être scientifique ne saurait se distinguer de l'éthique théologique. De sorte qu'à strictement parler nous devons répondre à la question que nous avons posée au début en disant : il n'existe qu'une éthique de caractère scientifique, et c'est l'éthique théologique".*, op. cit. p. 36.

[331]*Institution de la religion chrestienne*, Livre Premier, p. 50.

[332]op. cit. p. 33.

[333]*"Le Dieu qui est à la base de l'exigence éthique, c'est-à-dire qui est capable d'appeler, de gagner et de convaincre l'homme pour l'entraîner à faire le bien — ce Dieu doit avoir autorité sur l'homme : il doit avoir le pouvoir de l'empêcher de prendre prétexte de sa liberté ou de sa faiblesse pour fuir en lui-même ou pour s'identifier avec le bien. Il faut, en un mot, que son exigence sur l'homme soit telle que ce dernier accomplisse volontiers le bien qui lui est demandé, parce qu'il est conforme à ce que Dieu veut de lui".*, op. cit. p. 58.

[334]*"C'est parce que Jésus leur donne leur substance que les appels concrets à l'imitation ne doivent être confondus avec des consignes générales, ayant pour thème la fuite du monde, l'ascèse, le rigorisme moral, etc. On ne peut pas comprendre ce que veut dire prendre sa croix, renoncer à soi-même, tout quitter, aimer ses ennemis, etc. pour saisir, à partir de là, ce que signifie suivre Jésus : non, il faut commencer par comprendre ce que veut dire suivre Jésus, pour discerner ensuite et par là même le sens de ces diverses exigences. "Suivez-moi !" — tel est l'ordre tout simple et dont il est impossible de discerner toute la portée, que Jésus donne à ceux dont il veut faire ses disciples ; ces derniers sont donc invités à être et à rester avec lui, à suivre ses traces où qu'elles les conduisent. Autrement dit, Jésus veut qu'ils soient là, qu'ils entendent ce qu'il dit et voient ce qu'il fait, c'est-à-dire qu'ils soient ses témoins auriculaires et oculaires. Telle est la signification première de la notion d'imitation".*, op. cit. p. 63.

[335]op. cit. p. 69.

[336]*"Que devons-nous faire ? Nous devons acquiescer au fait que Dieu nous rencontre toujours et exclusivement comme le Dieu miséricordieux, qui vient au secours de notre misère sans que nous l'ayons mérité — afin qu'il soit démontré ainsi que la seule chose que nous ayons méritée, c'est la mort. Ici encore, nous retrouvons l'hostilité de l'homme qui voudrait se tenir et traiter avec Dieu sur un pied d'égalité, qui rêve de collaborer à ses desseins et de participer à ses oeuvres, et qui juge insuffisant et même offensant de devoir vivre uniquement de miséricorde" ; "Que devons-nous faire ? Nous devons reconnaître simplement que Dieu est notre justice. Au delà de nos convoitises d'ordre charnel et spirituel, au delà de nos attachements au monde, au delà de nos entreprises titanesques, au delà de nos vertus et de nos vices, de nos bonnes et mauvaises actions, c'est lui, toujours lui, qui est notre justice. Contre ce "lui", contre cet "au delà", se dressent encore une fois l'hostilité qui nous fait dire dire "moi" et non pas "lui", l'indifférence qui nous empêche de voir que nous tâtonnons dans le noir tant que nous n'avons pas changé de mentalité, l'orgueil qui, tout au moins en passant, voudrait nous faire remettre en question ce changement une fois*

qu'il a eu lieu"., op. cit. p. 73-75.

[337]Des pages 180 à 198, Barth fera l'exégèse de ses deux textes, en concluant ainsi : *"L'ange de l'alliance, la voix divine chez les prophètes de l'Ancien Testament et le Saint-Esprit dans le Nouveau ne sont pas quelque numen anonyme et informe, mais le Dieu dont le visage porte les traits que nous voyons apparaître dans les dix commandements et le Sermon sur la Montagne. Et c'est ainsi que l'homme mis en relation avec Dieu dans ces textes possède lui aussi des marques très précises. Comment les textes en question voileraient-ils, dès lors, le fait que la communion entre ce Dieu et cet homme est une communion toujours vivante et destinée à se renouveler sans cesse ? C'est le judaïsme postérieur à la Bible, et par la suite, hélas ! l'Église chrétienne elle-même, qui ont reconnu ce fait et cru devoir négliger l'aspect concret sous lequel se présentent les exigences divines dans les textes en cause, pour s'empresser de trouver dans la loi mosaïque et dans le Sermon sur la Montagne interprété comme nova lex, des commandements ayant le caractère de règles morales générales, détachées de tout contexte et de toute réalité historiques. Et ce n'est pas par hasard que, d'un côté comme de l'autre, on a estimé nécessaire de conserver au commandement de Dieu son caractère vivant et de le rendre praticable, à l'aide de toutes sortes d'adjonctions explicatives et complémentaires sans voir que par là même on ne faisait que de le dépouiller toujours davantage de sa nature divine. En réalité, par la méconnaissance fondamentale dont on faisait preuve dès le début, on avait déjà transformé le commandement de Dieu en un commandement d'homme. Et la conséquence ne pouvait guère se faire attendre : comme pour tout commandement d'homme, on l'a aussitôt enveloppé de toute une série d'autres commandements d'homme, par lesquels on pensait le rendre incisif alors qu'en réalité on lui ôtait sa force"*., op. cit. p. 197-198.

[338] *"Le commandement de Dieu libère l'homme. Le commandement de Dieu permet, autorise. C'est ainsi qu'il contraint. Il permet, bien qu'il conserve toujours, in concreto la forme qu'empruntent les autres commandements, bien qu'il ne cesse de dire comme les autres : "tu dois !" et "tu ne dois pas !" — bien qu'en un mot il se mette lui aussi au travers des voies humaines pour mettre l'homme en garde, le troubler, le retenir, le lier et l'obliger. Quoique le commandement de Dieu opère de la même manière que les autres commandements, en fait, il de s'agit pas de la même chose. Sous quelque forme qu'il nous aborde, le commandement de Dieu nous placera toujours, étant donné son fondement, et son contenu, dans un climat de liberté. Il ne forcera jamais l'homme ; au contraire, il fera éclater les cadres de la contrainte sous laquelle il a vécu jusqu'ici. Il l'abordera non pas avec méfiance mais avec confiance. Il fera appel non à sa peur mais à son courage ; par conséquent, il lui inspirera également le courage et non la peur. Il en est ainsi parce que, comme nous l'avons vu, le commandement de Dieu est lui-même la forme de sa grâce, la mainmise sur nous du Dieu qui nous a enlevé la malédiction pour nous attirer à lui, le joug facile et le fardeau léger du Christ, qui ne peuvent être échangés contre rien d'autre et qui, lorsque nous les prenons sur nous, ne peuvent que signifier notre paix et notre rafraîchissement. En nous donnant son commandement, Dieu nous restaure et nous soulage. L'homme abattu et fatigué qui ploie sous le fardeau des autres commandements est dans la désobéissance : c'est l'homme qui, au lieu de vivre pour refléter l'image de Dieu et se conformer à sa grâce, a succombé et succombe à la tentation de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont l'accès lui est interdit pour son salut, afin de s'élever lui-même à une fausse ressemblance avec Dieu"*.op. cit. p. 78-79.

[339] *"Que le commandement de Dieu soit de nature spirituelle signifie qu'il ne se présente pas à nous comme un idéal : ni comme l'idéal d'un pouvoir ou d'un devoir, ni comme celui qui impliquerait la combinaison de ces deux grandeurs — mais comme la réalité accomplie en Jésus-Christ"*., op. cit ; p. 99.

[340]op. cit. p. 152.

[341] *"Ainsi, il est inévitable que la question éthique signifie également la remise en question de toute réponse que nous croyons pouvoir lui donner d'avance. Plus profondément cette réponse est enracinée dans une réflexion antérieure, et plus aussi elle risque d'être confirmée dans le présent. Mais si elle ne résiste pas à l'épreuve, si, en un mot, le com-*

mandement de Dieu nous oblige à agir aujourd'hui autrement qu'hier, cela ne saurait signifier que la décision d'hier fût mauvaise. Et si notre nouvelle décision est mauvaise ? Sommes-nous à l'avance garantis contre le risque de nous tromper aujourd'hui, c'est-à-dire de laisser à tort de côté telle conviction et telle hypothèse antérieures, pour les remplacer par d'autres ? Certes, nous ne le sommes pas, nous restons vulnérables et faillibles. Nous pouvons fort bien nous tromper plus lourdement aujourd'hui qu'hier. Mais en raison même de la loi de la répétition et du renouvellement qui préside à la réflexion éthique, toutes les dispositions sont prises pour que, si nous nous trompons aujourd'hui, nous ayons demain ou après-demain la possibilité de corriger notre erreur et de rendre justice, éventuellement, à la décision antérieure que nous avons cru devoir laisser tomber"., op. cit. p. 142-143.

[342]op. cit. p. 143.

[343]op. cit. p. 162.

[344]op. cit. p. 166.

[345]op. cit. p. 281.

[346]*"C'est en vain que nous chercherions à discerner notre sanctification réelle, définitive, parfaite, sur les hauteurs ou dans les profondeurs de notre vie, même de notre vie chrétienne. Ce que nous apercevons dans notre vie, ce sont toutes sortes de tentatives, d'ébauches, des entreprises inachevées et par conséquent très problématiques, tout en clair-obscur qui pourrait être aussi bien un crépuscule qu'une aurore — toutes choses qui, bien loin de parler en faveur de notre sanctification, indiqueraient plutôt que nous n'avons encore jamais quitté le tribunal de Dieu comme Dieu le veut, et qui donc pourrait plaider aussi bien et même davantage contre le fait de notre sanctification par le commandement. Où et quand ce que nous découvrons en nous-mêmes de notre sanctification serait-il vraiment autre chose qu'une recherche de notre auto-sanctification, c'est-à-dire un élément de notre lutte contre le commandement de Dieu ? Où et quand aurions-nous su pratiquer jamais cette repentance de la foi de telle manière que ce que nous avons éprouvé, expérimenté et accompli constitue un fait capable de nous entraîner à un nouvel acte de foi ? Où et quand serions-nous devenus par nous-mêmes tellement digne de foi, que nous puissions croire en nous basant sur notre propre témoignage, sur le témoignage de nos oeuvres intérieures ou extérieures ? L'homme qui se fierait ainsi à lui-même, l'homme qui attribuerait une semblable crédibilité ou une semblable force de témoignage à sa conversion et à sa nouvelle naissance comme telles, l'homme qui, considérant sa marche avec Dieu et devant Dieu comme un élément de sa propre biographie, prêterait une valeur décisive à une prétendue réalité spirituelle "inhérente" à son expérience, cet homme bâtirait certainement sa maison sur le sable, et il serait fatalement condamné à passer sans cesse de l'extrême félicité à l'extrême désenchantement — alternance aussi grisante que dangereuse, mais dont on ne peut attendre la mort du vieil homme et la vie de l'homme nouveau, c'est-à-dire la formation, la préparation et l'exercice de l'homme en vue de la vie éternelle".*, op. cit. p. 278-279.

[347]Οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν, Rm 3,11.

[348]BARTH, K., *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972/2016.

[349]op. cit. p. 87.

[350]BARTH, K., *Dogmatique : la Doctrine de la réconciliation*, Quatrième volume, Tome Premier(*)(17), Genève, Labor et Fides, 1966, p. 2-3.

[351]op. cit. p. 15.

[352]*"D'où la communauté sait-elle que "Dieu est avec nous" ? D'où tire-t-elle ce message qu'elle doit délivrer ? Et où renvoie-t-elle ceux auxquels elle l'adresse ? Jusqu'à quel point le "Dieu avec nous", ou si l'on veut le compte rendu de l'événement qui lui donne son sens et sa teneur, peut-il et doit-il être proclamé et reçu en vérité ? Comment des hommes parviennent-ils à se tenir là où il faut manifestement se tenir — à savoir dans cette zone interne de la relation avec Dieu et l'homme — pour pouvoir oser présenter un tel compte rendu comme l'expression de la réalité ? Et comment d'autres individus peuvent-ils l'entendre de manière qu'il devienne pour eux aussi l'expression de la réalité, de sorte qu'ils soient à leur tour contraints et rendus capables de le transmettre à des tiers ? Comment*

donc parviennent-ils, par conséquent à se tenir au même endroit que la communauté chrétienne ? En d'autres termes, comment se fait-il que le "Dieu avec nous", ou plus exactement ce qu'il relate, soit l'objet d'une communication entre les hommes ?, op. cit. p. 16.

[353] *"Soyons plus précis : la "réconciliation" est la nouvelle confirmation ou la restitution d'une communion qui existait à l'origine, mais qui a été menacée de dissolution ; elle signifie la défense, le rétablissement et le triomphe de cette communion, face à un élément qui la perturbe et tend à la briser, mais qui se heurte à une résistance et se trouve écartée. En un mot, la réconciliation est la réalisation de l'intention qui fonde et détermine originellement cette communion. Nous donnons le nom d'alliance à la communion qui existait au début entre Dieu et l'homme, mais qui, par la suite, a été perturbée et menacée, et dont l'intention est réalisée en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'oeuvre de la réconciliation".*, op. cit. p. 22.

[354] *"Et si l'être de Dieu en tant qu'être de l'homme est sa grâce, il est évident que l'être des hommes, en tant qu'être du peuple de Dieu, c'est-à-dire ce qui leur appartient et leur est demandé dans l'alliance, ne peut être que la reconnaissance, et cela sans la moindre réserve, comme la seule chose nécessaire".*, op. cit. p. 43.

[355]op. cit. p. 39.

[356]op. cit. p. 47-48.

[357]op. cit. p. 48.

[358] *"La distance féconde qui existe entre le croyant et l'objet de sa foi implique, en effet, que le premier ne peut pas percevoir et connaître le verdict qui le libère de l'injustice en vue de la justice, sans être obligé de reconnaître et de confesser qu'il n'est pas digne de cette libération, et que s'il est vraiment libéré en Jésus-Christ. Que découvre-t-il, en effet, lorsqu'il est confronté avec Jésus-Christ et placé sous sa lumière ? Il découvre que le vieil homme qu'il est, est loin d'être mort, et que le nouvel homme qu'il est appelé à devenir n'est pas encore né. Il devra constater qu'en contradiction avec le verdict de Dieu, il est encore et toujours le pécheur et le transgresseur, l'homme coupable d'avoir rompu et de rompre sans cesse l'alliance. Toujours en contradiction avec le verdict de Dieu, il ne pourra jamais ni nulle part découvrir en lui le serviteur fidèle, l'ami intime et l'enfant bien-aimé de Dieu. S'il n'a que ses yeux pour voir, il ne parviendra en aucun cas à déceler la moindre trace de justification en lui ; au contraire, il s'apercevra sans cesse à quel point il a besoin d'être justifié par Dieu. Prise en soi et comme tel, sa foi elle-même ne peut lui donner ici la moindre assurance. Si sincère et ardente soit-elle, elle ne saurait, même là où elle se présente comme une admirable vertu théologique, le convaincre qu'il est un homme sans péché et moins encore un juste. Car qu'advienra-t-il de l'homme qui fait de sa foi une vertu, au moment où il se trouve placé sous la lumière et le jugement de Dieu en qui il croit ? En face de ce Dieu, il ne pourra rien faire valoir pour se justifier, pas même sa foi en tant qu'elle constituerait un être et une oeuvre libérés de l'injustice du vieil homme, et remplis de la justice de l'homme nouveau. Chose remarquable : plus un individu sera sincèrement et ardemment croyant, et moins il s'intéressera à lui-même ou à sa foi ; au contraire, l'idée qu'il pourrait plaire à Dieu par l'oeuvre de sa foi lui deviendra d'autant plus étrangère et impossible, et il voudra d'autant plus s'en tenir uniquement au fait qu'en Jésus-Christ il est mort en tant que vieil homme et qu'en Jésus-Christ également il a été créé et vit en tant qu'homme nouveau, et cela sans qu'il ait à chercher et à trouver dans son existence une confirmation de la justice qu'il a acquise ainsi. Il sait qu'il n'y a pas de justice chrétienne, fût-elle celle de la foi, qui serait un produit, une oeuvre ou un état permanent de son coeur et de son âme, et dans laquelle la vérité et la force du verdict de Dieu lui seraient accessibles".*, op. cit. p. 101.

[359]op. cit. p. 105.

[360] *(...)"Et peut-être se distinguera-t-il le plus nettement des non-chrétiens en ce que, axé sur la grande espérance, libéré de toutes les illusions et sans se laisser désemparer, il ne se lassera jamais de vivre journellement au milieu de petites espérances — ce qui signifie qu'il sera prêt chaque jour à accomplir le service de Dieu modeste, provisoire et imparfait que l'heure qui va sonner pourrait exiger de lui, parce qu'une existence prestigieuse, définitive*

et parfaite au service de Dieu constitue l'avenir du monde entier, de chaque homme et par conséquent aussi son propre avenir à lui"., op. cit. p. 127.

[361]op. cit. p. 138.

[362]Il écrit ceci après une critique très appuyée des diverses sensibilités existentielles des récits de conversion individuelle, marqués par "le détour d'un Kierkegaard, par exemple".(p. 158) ; op. cit. p. 159.

[363]Barth précise ce qu'exprime ce concept en pages 217 et s.

[364] *"Que signifie le fait qu'en tout cela on nous affirme quelque chose à propos de l'homme Jésus, sans doute, mais aussi à propos de Dieu lui-même ? Cela signifie indéniablement que l'être de Jésus-Christ dans l'abaissement, la souffrance et la mort, mais aussi l'événement de la réconciliation qu'il caractérise sont un acte d'obéissance nettement différent d'un phénomène fortuit, déterminé par l'action combinée du destin et des lois naturelles. Jésus ne peut pas emprunter d'autre voie que celle qui le mène dans l'abîme, vers ce qui n'est pas lui-même"*., op. cit. p. 204.

[365] *"Nous revenons ici à notre question : à quelle fin le Fils de Dieu s'est-il fait homme, pourquoi est-il devenu notre frère, notre compagnon, dans notre situation ? Il faut sans doute répondre : pour juger le monde. Mais, eu égard à l'action que Dieu a accomplie en fait, nous devons aussitôt préciser : pour juger le monde en usant de sa liberté royale qui lui permet de nous manifester sa grâce précisément en exécutant son jugement, de nous déclarer justes précisément à travers notre condamnation, de nous libérer précisément à travers notre captivité, de nous faire vivre précisément à travers notre mort, de nous assurer la délivrance et le salut précisément à travers notre perdition et notre ruine. Voilà comment Dieu nous a jugés en Jésus-Christ. Et voilà à quelle fin le Fils de Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre dans notre désert pour obéir à son Père"*., op. cit. p. 234.

[366]op. cit. p. 164. Barth ajoute ce qui suit : *"Car Jésus-Christ est l'histoire de Dieu avec l'homme, de l'homme avec Dieu. quel que soit le contenu de cette histoire — l'accusation et la condamnation de l'homme perdu, son rétablissement, la fondation, le maintien et la mission de la communauté dans le monde, la création d'une nouvelle obéissance humaine — c'est lui, Jésus-Christ qui, d'abord, parle et agit, décide et détermine ; c'est son oeuvre qui s'accomplit, ou plutôt qu'il accomplit et garantit lui-même, parce qu'il se trouve qu'en lui Dieu est le Dieu réconciliateur et qu'en lui l'homme est l'homme réconcilié. Il est en personne ce Dieu et cet homme, et par conséquent, il est la présupposition, le principe où, vis-à-vis de l'existence de Dieu, toute existence humaine possède sa vérité première et fondamentale. C'est en sa mort que Dieu a retrouvé l'homme et que l'homme a retrouvé Dieu. C'est dans sa résurrection que ce double événement nous est annoncé, et c'est par son Saint-Esprit qu'il devient sans cesse pour nous un événement présent. Aussi bien la doctrine de la réconciliation, sous ses différents aspects, doit-elle partir de lui : non pas pour le laisser derrière elle dans ses développements subséquents, mais pour fixer clairement et définitivement le point d'où découlera tout le reste"*., op. cit. p. 165.

[367]op. cit. p. 260.

[368]op. cit. p. 262.

[369]op. cit. p. 322. ; nous ajoutons également ce qui suit : *"En résumé, la résurrection de Jésus-Christ est le grand verdict de Dieu, l'accomplissement et la proclamation de la décision divine sur l'événement de la croix. Elle vient sanctionner cet événement comme l'action du Fils de Dieu, qui subit à notre place la colère de Dieu mise au service de sa grâce. Elle le sanctionne comme l'action de son obéissance qui juge le monde, mais pour le sauver. Elle le sanctionne comme l'acte du Fils que Dieu n'a cessé d'aimer (et nous en lui), qu'il n'a pas rejeté, mais attiré à lui (avec nous) par pure bonté (Jér. 31, 3). La résurrection de Jésus-Christ est ainsi la justification de Dieu lui-même : de Dieu le Père, le Créateur du ciel et de la terre, qui a voulu, préparé et ordonné l'événement du Vendredi-Saint. Elle est la justification de Jésus-Christ, son Fils, qui a voulu souffrir la croix, et qui a bu jusqu'à la lie la coupe de la colère divine. Et, en sa personne, elle est la justification de l'ensemble des hommes pécheurs, dont cet événement avait scellé le sort, c'est-à-dire la mort, en sorte qu'il ne leur restait plu aucune possibilité de vivre encore.*

Dans la résurrection de Jésus-Christ, sa vie et, avec elle, leur vie est devenue réalité au delà de leur mort : "Parce que je vis, vous vivrez aussi" (Jean 14, 19)"., op. cit. p. 326.

[370]CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, Livre Troisième, Paris, J. Vrin, 1960, p. 54.

[371]BARTH, K., *Dogmatique : la doctrine de la réconciliation*, Quatrième volume, Tome deuxième(*)(20)„ Genève, Labor et Fides, 1955/1968, p. 38.

[372]op. cit. p. 42-43.

[373]op. cit. p. 36.

[374]op. cit. p. 139.

[375] *"C'est en vertu de la révélation qu'il nous est possible et permis de connaître le fait dont nous parlons : avec une certitude qui n'a de raison d'être qu'en elle-même et qui correspond à l'être et au devenir, fondés eux aussi en eux-mêmes, de ce fait. Mais il faudrait tenir pour un fou — au sens biblique du mot — l'homme qui voudrait jouer (vis-à-vis de lui-même ou des autres) au connaisseur et au porteur de la révélation, et qui, pour légitimer ce rôle à ses yeux et aux yeux d'autrui, prétendrait se réclamer d'une connaissance de la révélation qui lui aurait été transmise institutionnellement ou infusée personnellement — comme le catholicisme romain se réclame de l'autorité de son Église, ou le fondamentaliste de l'autorité des textes bibliques, ou l'illuminé de la voix intérieure. L'homme peut et doit se manifester comme quelqu'un qui sait. Mais il doit renoncer à se donner comme tel. Car si sa connaissance du fait qui se révèle lui-même n'est pas nouvelle chaque matin — s'il ne la reçoit pas sans cesse, de ses mains vides, comme un nouveau don – c'est qu'elle n'est pas du tout cette connaissance. Il apparaîtra alors très vite et assez profondément combien elle est fragile. La force de cette connaissance réside dans l'événement de l'acte de la majesté divine, en face duquel le véritable connaisseur estimera et confessera toujours à nouveau qu'il est un ignorant. Par conséquent, le comportement de l'homme qui connaît en vertu de cette force-là ne pourra qu'être une très grande humilité. Oui, l'humilité est l'envers nécessaire de la résolution de la prétention et du désespoir qui sont propres à une simple opinion, à une simple supposition ou hypothèse. Elle respecte la liberté de Dieu et, par là même, elle est la racine de la liberté avec laquelle l'homme use en fait de sa connaissance. elle le conduit à la pistis et, de là, à la gnosis ; elle l'entraîne à prier sans cesse et, de là, à une véritable science. Ceux qui ont eu la liberté de se vouer à la science de l'objet qui est en jeu ici n'ont jamais pu perdre l'humour vis-à-vis d'eux-mêmes, précisément parce qu'ils n'ont jamais pu avoir le moindre doute sur leur libération qui repose entièrement en dehors de leur pouvoir".*, op. cit. p. 130-131.

[376]op. cit. p. 235-236 ; en complément : *"Comment se présentent ceux vers lesquels Jésus s'est tourné dans l'activité particulière dont nous parlons ? La réponse s'impose d'emblée : ils ne vont pas bien, ils se trouvent tous dans la peine et la détresse, dans l'angoisse et le souci. Ils ne sont pas heureux, mais, dans un sens et à un degré quelconques, ils sont tous "malheureux". Autrefois ou peut-être aujourd'hui encore, leur vie a pu avoir eu aussi d'autres aspects, neutres ou même lumineux. Pour les textes évangéliques, cependant, ils ne sont intéressants — et la situation humaine comme telle n'est intéressante — que sous un seul aspect : ils souffrent comme souffrent des aveugles, des sourds, des paralysés, ou des proches d'un malade qui leur est cher ou d'un être déjà décédé ; ils souffrent comme des gens saisis par les affres de la mort. On peut détourner les yeux et se les boucher pour ne pas voir cet aspect-là de l'existence humaine. Et, certes, il est possible d'affirmer que, dans son ensemble, la vie humaine possède encore d'autres aspects que ceux d'un immense hôpital ! Mais on ne saurait voir ni comprendre les miracles de Jésus si l'on ne discerne pas avec acuité le côté "souffrance" de la vie. Car le caractère de l'existence humaine qui apparaît dans cette activité de Jésus est sans contredit celui de l'immense hôpital dans lequel tous les hommes se trouvent d'une manière ou d'une autre".*, op. cit. p. 234.

[377]op. cit. p. 290.

[378] *"L'énigme de l'existence de Jésus-Christ est, en effet, non seulement l'énigme de son abaissement, mais aussi celle de son élévation, non seulement l'énigme de son incognito d'homme royal ; mais aussi celle de sa révélation comme telle, non seulement l'énigme de*

sa mort, mais aussi celle de sa résurrection et de sa vie"., op. cit. p. 376.

[379]op. cit. p. 389.

[380] *"Le Saint-Esprit rend l'homme heureux et, en même temps, il lui fait du mal jusqu'au tréfonds de lui-même. Car il intervient entièrement pour lui et par là même contre lui, et il l'appelle (afin de lui permettre d'être entièrement pour soi, entièrement dans son domaine !) à prendre de son côté entièrement position contre soi-même : contre sa manie de choisir des possibilités qui n'en sont pas, contre sa tentative répétée de revenir à un passé qui est passé, contre l'être démodé, caduc, qui, en lui, ne cesse de vouloir relever la tête, de s'affirmer, de s'imposer et prendre de la place — et surtout contre sa tendance astucieuse à concilier son être passé en Jésus avec l'être futur qui lui revient en lui : de manière à aboutir à ce que les Anglais appellent un "deal" où, face à la décision qui a eu lieu sur lui, l'homme se comporte en partie comme quelqu'un qui l'accepte et en partie comme quelqu'un que la rejette, se tenant ainsi sans cesse "sur le ballant". Le Saint-Esprit, qui est l'avocat de la paix et de la joie dans lesquelles il est permis de vivre, est l'impitoyable destructeur de cette situation où l'homme ne peut avoir ni paix ni joie".*, op. cit. p. 393.

[381]op. cit. p. 403.

[382]BARTH, Karl, *Dogmatique : La doctrine de la réconciliation*, Quatrième volume, Tome troisième(*)(23), Genève, Labor et Fides, 1959/1972, p. 1 : première thèse de la Déclaration de Barmen (1934) ; Barth fait état des objections rencontrées et que l'on entend encore à propos de ce premier article, principalement à partir des pages 93 à 96 : *"Mais nous n'avons pas le choix : la liberté chrétienne est en fait la liberté de confesser Jésus-Christ comme le seul et unique prophète, comme la seule et unique lumière de la vie, comme la seule et unique Parole de Dieu. Elle existe ou n'existe pas selon qu'elle est ou n'est pas cette liberté. Notre thèse peut et doit être expliquée et motivée dans la liberté où elle a sa source, mais on ne saurait, en usant de cette liberté, la passer sous silence ou la rendre inoffensive. (...) Mais elle constitue le dénominateur commun de toutes les affirmations chrétiennes, en soulignant le fait qu'elles engagent et ont un caractère d'urgence, en les distinguant de toutes les assertions d'un autre genre et d'une autre origine — si bien que si on l'écartait ou l'obscurcissait tout ce qu'on dirait en se réclamant de la foi chrétienne perdrait aussitôt son poids spécifique".*, op. cit. p. 96-97.

[383]op. cit. p. 7.

[384]op. cit. p. 9.

[385] *"On a pu dire "sacerdoce universel" tout en entendant par là la souveraineté de l'homme individuel ou de la masse. On a pu écarter les prêtres, théologiens et prédicateurs, alors qu'en réalité on écartait le Seigneur de toute l'Église, proclamé et représenté par eux-mêmes faiblement ou parfois fort mal — pour gouverner à sa place. Tout en expliquant et appliquant (mais aussi en critiquant !) la Bible et le dogme tout en se réclamant du Saint-Esprit (qui souffle là où il veut !) et de la conscience devant laquelle chacun est directement responsable, on a pu en théorie mettre en valeur la fraternité en Christ, alors qu'en pratique on n'avait réussi qu'à glorifier les pensées, les paroles et la vie, dénuées de tout engagement concret, des "homunculi" pleins de convoitises, et cherché à les faire régner au sein de l'Église elle-même. Par ailleurs, si, au nom d'une autorité usurpée, les "ecclésiastiques" et théologiens de son montrés fréquemment si fermés au "peuple", ils ont prouvé tout aussi souvent qu'ils étaient par trop mous et accommodants à son égard, capitulant très vite devant ses "désirs", alors que ce qui était en jeu exigeait de leur part qu'ils soient des guides vigilants, fermes et sûrs. L'afflux dans le "gouvernement de l'Église" de nombre de laïcs en contact plus étroit avec l'esprit, les coutumes et les tendances du milieu ambiant, ayant une vue fort bornée de l'histoire ecclésiastique, remplissant des obligations mineures, donnant libre cours, face à la tradition, à leur maigre bon sens et à leur imagination vagabonde, simplifiant gaillardement les questions dans leur soif d'initiative — cet afflux, disons-nous, a ouvert largement la porte aux erreurs et confusions les plus diverses menaçant en vérité, non pas seulement une ancienne ou une nouvelle "orthodoxie", mais bien la compréhension même et la marche de l'Évangile".*, op. cit. p. 35-36.

[386]op. cit. p. 87.

[387] *"La Parole de Dieu se lie à l'homme qui l'entend, en se faisant entendre de lui — et cela non pas accessoirement, extérieurement ou partiellement, mais essentiellement, intérieurement et absolument. Et c'est d'une manière tout aussi essentielle, intérieure et absolue qu'elle lie l'homme à elle — si l'on ne préfère pas dire, ce qui est mieux : elle donne une liberté essentielle, intérieure et absolue à l'homme qui l'entend parce qu'elle se fait entendre de lui".*, op. cit. p. 167.
[388]op. cit. p. 202-203.
[389]exégèse : p. 205-207.
[390] *"En ce qui concerne une telle possibilité, la Parole de la grâce ne s'adresse pas non plus à l'homme pour lui faire une morale. Elle ne l'écrase pas en lui demandant s'il ne voit pas combien son comportement est léger, déréglé, mauvais, sans amour, indigne d'un être humain. Ici encore, elle se borne à lui attester tout à fait tranquillement et clairement qu'il n'a pas la liberté d'agir comme il le fait. Elle lui montre simplement qu'il vient trop tard. Car le décision intervenue par l'érection du royaume de Dieu sur la terre en Jésus-Christ signifie également que c'en est bien fini de l'existence de l'homme indifférent : de l'homme neutre vis-à-vis de son semblable et de lui-même, irresponsable, en quelque sorte exempté de servir et ne serait-ce que partiellement mis en congé, de l'homme qui se perd dans une contemplation confortable et stérile".*, op. cit. p. 267.
[391]voir p. 279ss et plus particulièrement : *"Les conceptions du monde sont la tentative par laquelle l'homme cherche à s'expliquer avec lui-même sur lui-même. Il tient cela pour nécessaire. Et il s'en estime capable. Mais comment le ferait-il sans se regarder tel qu'il est dans le monde — c'est-à-dire sans contempler le monde, de son propre point de vue ? Il se met donc à l'oeuvre en sa triple qualité de contemplateur, de constructeur et de maître du jeu".*, op. cit. p. 281.
[392]op. cit. p. 331 ; voir également : *"En connexion avec notre dernier exposé sur l'avenir du monde réconcilié avec Dieu, avenir qui est déjà devenu un présent dans l'événement de Pâques, nous pouvons formuler cette question d'abord de la manière suivante : comment a-t-il été possible que l'avenir devenu un présent alors n'ait pas envahi le monde entier comme un raz-de-marée, qu'il n'ait pas rempli de son présent tous les hommes de tous les temps et de toutes les latitudes" ?*, op. cit. p. 347 ; *"Première chose : les chrétiens doivent dans tous les cas leur connaissance plus ou moins grande, plus ou moins claire, de Jésus-Christ et tout ce qui en résulte pour eux, à l'événement de Pâques, à la manifestation du Ressuscité d'entre les morts, et à elle seulement. C'est à partir de là, uniquement à partir de là, que la lumière éternelle descend dans le domaine où les chrétiens existent aussi avec tous les autres hommes : à savoir la prophétie de Jésus-Christ, la révélation de la réconciliation accomplie en lui — que les autres hommes ne voient pas, mais qu'eux les chrétiens voient, et qu'ils ne voient que là".*, op. cit. p. 377.
[393]BARTH, K., *Dogmatique : la Doctrine de la réconciliation*, Quatrième volume, Tome Troisième(**)(24), Genève, Labor et Fides, 1959/1973, p. 81.
[394]op. cit. p. 6-7. ; pour plus de précisions : *"Mais ceci doit nous rappeler justement qu'une indignation dernière et proprement chrétienne ne peut pas s'élever contre les instances profanes et leurs fictions, parce que tout cela se produit dans l'entourage du grand mensonge, du mensonge primaire, central — le mensonge pieux, et que même tout cela ne peut se produire que dans la périphérie du mensonge chrétien qui en est la cause : comme un épiphénomène de ce phénomène originel. Celui qui ne reconnaît pas le mensonge là-bas, au centre, ne le reconnaîtra pas non plus ici, dans la périphérie. Et celui qui ne s'oppose pas à lui sous sa forme première ne s'y opposera certainement pas sous sa forme seconde. Le lien du mensonge pieux et du mensonge profane est indissoluble. Tout se tient. Une fois de plus, la chrétienté a tout lieu de commencer par se frapper la poitrine pour pouvoir être, seulement ensuite, capable de dénoncer le mensonge du monde, le mensonge commun comme aussi d'agréer loyalement les vérités profanes".*, op. cit. p. 94-95.
[395]op. cit. p. 13.
[396]op. cit. p. 168.
[397]op. cit. p. 145.

[398]op. cit. p. 211 ; et afin de compléter : *"Car si semblable ou apparemment identique que soit n'importe quelle autre forme d'éthos, à la forme de l'éthos chrétien, une chose demeure : l'origine que l'éthos chrétien possède dans l'être de celui qui commande et de celui qui obéit, dans leur union, est ce qui caractérise, et ce qui ne caractérise que lui. Il résulte de tout cela que, si indispensable qu'il soit à sa place, le renvoi à l'éthos chrétien ne peut pas être le premier et le dernier mot d'une définition objective et juste de la manière d'être chrétien : de ce qui fait d'un homme un chrétien, et donc du but de la vocation. Si l'éthos chrétien doit être grandement mis en honneur comme détermination de la manière d'être chrétien, il ne saurait ici être le dénominateur commun que nous cherchons".*, op. cit. p. 212-213.

[399] *""Avec lui" ne signifie pas : comme ses semblables. Même en agissant avec lui, ils ne deviennent nullement eux-mêmes des "Christs". Ils ne peuvent que suivre le Christ. Lui seul est et reste absolument le Seigneur, lui seul est et reste le prédicateur authentique, originel, direct de la Parole de Dieu : lui, qui est également le seul à avoir accompli l'oeuvre de Dieu. Les chrétiens doivent renoncer et renonceront volontiers à faire comme lui, à imiter, à répéter ce qu'il relève et proclame, à s'arroger le droit de le représenter eux-mêmes, de prendre sa place. Le héraut n'est pas le roi. Mais le Christ appelle les chrétiens à être ses hérauts. Il les requiert — et c'est en ce sens qu'ils en viennent à collaborer en fait à son oeuvre prophétique — pour le ministerium Verbi divini, pour le service de Dieu, de sa Parole. Ainsi donc, c'est la Parole de Dieu, la Parole du Christ, qui est le télos et le sens de leur service".*, op. cit. p. 262.

[400] *"Tous les tourments au sujet de la marche personnelle que doit suivre le chrétien pour passer des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie, lui sont rendus positivement impossibles, et il en est délivré : simplement parce qu'il ne peut vivre en fait dans ce mouvement sa vie de témoin au service du Seigneur qui l'a armé en conséquence. Le grand ordre de Dieu englobe à la fois la réconciliation du monde avec lui, qu'il a décidée et accomplie, la révélation de oeuvre et la fonction propre du chrétien, en tant que témoin appelé à attester sa révélation. Dans le cadre de ce grand ordre de Dieu, le chrétien peut et doit être aussi personnellement en ordre, et il le sera ! Il travaillera, avec crainte tremblement, à son propre salut ; sachant que c'est Dieu qui — secondairement, mais sûrement — produit en lui le vouloir et le faire pour cela également. N'est-ce pas justement une libération — la libération de tout un océan de questions, de problèmes, d'efforts inutiles et dangereux — qu'il soit donné au chrétien de voir, de comprendre et de vivre sa libération personnelle de cette manière-là, dans ce contexte et dans cet ordre même " ?*, op. cit. p. 341.

[401]op. cit. p. 311.

[402]op. cit. p. 324.

[403]BARTH, K., *Dogmatique : La doctrine de la réconciliation*, Quatrième volume, Tome troisième (***)(25), Genève, Labor et Fides, 1974, p.292.

[404]BARTH, K., *Dogmatique : La doctrine de la parole de Dieu/Prolégomènes à la Dogmatique*, Premier volume, Tome deuxième(**)(4), Genève, Labor et Fides, 1954, p. 115. ; dans une série de conférences faites au Camp de la Sagne en 1943 et publiées en français à la même date, voici ce qu'il relève de ses observations : *"La communauté chrétienne entre dans la tourmente quand, mesurant mieux la grandeur et la majesté de sa mission, les difficultés de sa tâche et sa responsabilité, elle reprend conscience de son caractère particulier, de sa solitude au milieu de son entourage. Elle l'avait peut-être oublié depuis longtemps, ou peu profondément éprouvé... Elle le sent brutalement au moment où elle perd la protection, la faveur, l'indulgence dont elle jouissait. Que se passe-t-il alors" ?* in BARTH, K., *Les communautés chrétiennes dans la tourmente*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1943, p. 39.

[405]BARTH, K., *Dogmatique : La doctrine de la parole de Dieu*, Premier volume, Tome deuxième(***)(5), Genève, Labor et Fides, 1955, p. 81.